SOMMAIRE

N° 32
1986

Revue de réflexion théologique

HOKHMA

ANCIENS NUMÉROS

Si vous désirez acheter d'anciens numéros,
Hokhma se propose

soit de vous offrir la collection complète (nos 1-30, sauf nos 2 et 3) à un prix avantageux: 90 F S / 250 F F / 2000 F B.

soit de vous offrir un rabais de 30% sur le prix normal indiqué en page 3 de couverture à l'achat d'au moins 5 anciens numéros.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Hokhma rachète à 5 F S l'exemplaire, plus frais de port, les numéros 2 et 3. Adressez-vous à Hokhma/Suisse.

Couverture: Elisabeth Ruey-Ray, Nyon
Imp. Saint-Paul, 55000 Bar le Duc. Dépôt légal: novembre 1986. N° 9-86-684

Le dernier repas,

une liturgie eucharistique narrative et théâtrale (1)

Qui est W.J. Hollenweger?

Walter Hollenweger, né en 1927, est d'origine suisse; il a été pasteur dans une communauté pentecôtiste zurichoise avant d'entamer des études de théologie à la faculté de Zurich. Consacré dans l'église réformée du même canton, il s'est vu confier plus tard le poste de secrétaire de la « Division des missions et de l'évangélisation » au Conseil Oecuménique des Eglises. Il est depuis une dizaine d'années professeur de missiologie à Birmingham (GB).

Chez nous W. Hollenweger est surtout connu pour ses travaux sur les mouvements pentecôtistes qu'il a recensés de par le monde, puis présentés dans une thèse de doctorat condensée dans l'ouvrage « Enthusiastisches Christentum » (2). De par cette ouverture sur un christianisme mondial, il a conquis une sensibilité aux problèmes de la communication de l'Evangile; il a publié deux tomes d'une « théologie interculturelle » (3), ainsi que bon nombre d'articles dans de nombreuses revues (4). W. Hollenweger

---

(1) Ce texte est une adaptation de *Jüngermesse,* texte de W.J. Hollenweger, paru dans *Jüngermesse/Gomer. Das Gesicht des Unsichtbaren,* zwei szenische Texte (München, Chr. Kaiser, 1983). Il est publié avec l'autorisation de l'auteur et de la maison d'édition.

(2) W.J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum,* Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Zürich, Zwingli Verlag, 1969. Il existe des traductions anglaise et espagnole de cet ouvrage.

(3) W.J. Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit,* Interkulturelle Theologie 1, München, Chr. Kaiser, 1979.
W.J. Hollenweger, *Umgang mit Mythen,* Interkulturelle Theologie 2, München, Chr. Kaiser, 1982.
L'auteur annonce la parution d'un troisième volume pour cette année, il portera le titre *« Geist und Materie ».*

(4) Voir notre bibliographie en fin d'article.

est par ailleurs co-éditeur de la collection «Etudes d'histoire interculturelle du christianisme» qui paraît à Francfort (5).

Son profil théologique

Son origine pentecôtiste et ses travaux subséquents ont permis à W. Hollenweger d'acquérir un respect et une sensibilité pour un christianisme vécu sous forme de religion orale. Face à un Occident chrétien marqué par le primat de la scripturalité et de la cérébralité, se développe une manière de vivre la foi chrétienne où, à la place du concept, intervient l'anecdote, à la place de la doctrine on use du témoignage, à la place de la théologie systématique on a recours à la danse... Ce christianisme oral se rencontre surtout dans les pays en voie de développement, mais également en Occident dans la mouvance pentecôtiste et charismatique notamment. Pour W. Hollenweger la tâche impérieuse de la théologie œcuménique ne réside pas d'abord dans le dialogue entre catholiques et protestants, mais plutôt dans la recherche de moyens d'échange et de communication entre chrétiens de culture orale et chrétiens de culture scripturale. Construire des ponts entre les chrétiens d'Afrique, d'Amérique latine et les chrétiens occidentaux, permettre le dialogue en Occident entre les sous-cultures chrétiennes et lès mêmes cultures dominantes, voilà la tâche d'une théologie interculturelle.

Les églises protestantes traditionnelles ont consacré beaucoup d'efforts à une réflexion herméneutique centrée sur le texte biblique; elles n'ont toutefois que peu réfléchi à une in-culturation de la proclamation évangélique. Entre une culture de jeunes – marquée par une saisie immédiate et spontanée du monde – et une culture de personnes d'âge mûr, les différences sont telles qu'il est nécessaire de trouver des modes de communication adaptés à cette pluralité culturelle. Trop souvent la différence de culture, dans le monde protestant, a été la source de divisions, d'anathèmes. W. Hollenweger nous replace là à l'école de Paul qui dans sa controverse avec les Corinthiens usa du thème du corps du Christ pour montrer que, dans le crucifié, il y a possibilité d'acceptation réciproque même si des différences culturelles fortes nous séparent (6). Militer pour un christianisme interculturel conduit à diversifier les modes de proclamation de l'Evangile et à réhabiliter une polymorphie dans la saisie de celui-ci.

C'est presque devenu un lieu commun: les grands théologiens protestants de ce siècle ont eu de la peine à penser les positivités, l'institution

---

(5) Voici un exemple intéressant de cette collection: W. Hoerschelmann, *Christliche Gurus*, Darstellung von Selbstverständnis und Funktion indigenen Christseins durch unabhängige, charismatisch geführte Gruppen in Südindien, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1977.

(6) *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, pp. 34-47.

comme l'économie du croire... Face à cet état de fait, Hollenweger plaide pour une mise en valeur de l'image, pour la revalorisation de l'émotion et de la corporéité. « L'Eglise de l'avenir est une Eglise qui prend au sérieux les deux manières d'être de l'homme, l'émotionnelle et la rationnelle » (7). La narrativité est alors un outil intéressant pour une proclamation polyphonique de l'Evangile. W. Hollenweger essaie de « développer une exégèse qui, sur le mode de la narration, n'abandonne pas la prétention de l'exégèse théologique et critique précise » (8). L'exégèse, en quittant son monde de clercs, promeut le dialogue au sein du peuple de Dieu entre chrétiens du Sud et du Nord, entre les théologiens et les analphabètes (9).

« Le dernier repas »

W. Hollenweger a publié une douzaine de textes narratifs plus ou moins proches d'une thématique biblique (10). Celui-ci est une présentation des protagonistes du dernier repas que prit Jésus, il témoigne de l'étonnante diversité possible au sein du corps du Christ. Prédication qui déploie le sens du geste eucharistique, il est également liturgie qui nous invite à célébrer l'œuvre du Christ qui, par l'Esprit, fait de l'assemblée réunie son corps (11). L'oralité et la théâtralité sont ainsi associées pour permettre une visibilité de la proclamation évangélique.

« Le dernier repas » renouvelle ponctuellement la fête eucharistique en mettant en valeur des thèmes trop souvent occultés par une pratique répétitive. La paternité de ce récit échoit à W.J. Hollenweger ; nous nous sommes permis une libre adaptation qui tient compte de notre enracinement culturel propre.

Remarques techniques :

- 7 personnes au minimum sont nécessaires à l'interprétation de ce récit ainsi que quelques musiciens.
- Les passages bibliques seront lus dans une traduction en français courant.
- La Sainte Cène peut être distribuée par les acteurs eux-mêmes.
- Ce texte peut constituer le tout d'un culte dominical ou une partie seulement. Il importe donc de l'adapter selon l'option prise.

---

(7) *Ibidem*, p. 248.

(8) *Ibidem*, p. 49.

(9) *Ibidem*, p. 50.

(10) Voir notre bibliographie en fin d'article.

(11) J. Courvoisier, *Zwingli, théologien réformé*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965, p. 82.

LE DERNIER REPAS

I – *Entrée ou introduction*

Liturge: (Annonce + prière ou épiclèse (12))

Chant en commun (13)

Pierre: *J'en ai passé du temps avec lui! 3 ans, oui pendant 3 ans! J'ai été à ses côtés, sillonnant la Galilée, la Judée, la Samarie...*

Tout avait commencé le jour où mon frère m'avait invité à faire sa connaissance, bien vite je suis devenu un fervent partisan du maître. J'ai laissé tomber mon métier, fasciné que j'étais par son enseignement, par son rayonnement hors du commun...

Durant tout le temps que nous avons passé avec lui, nous ne l'avons pas compris, des écailles recouvraient nos yeux et nous ne pouvions le voir tel qu'il était vraiment. D'ailleurs, même les intellectuels les plus cotés de la cité n'ont pas compris de quoi il en retournait avec lui. Tenez! Le jour où il a chassé les marchands et les changeurs du Temple, nous étions tous pétrifiés par son entreprise, mais lui surenchérit devant les pharisiens en disant: «Détruisez ce Temple et en 3 jours je le relèverai.» Nous étions tous médusés, nous n'osions l'interroger... Nous ne comprenions pas... (14).

Que de quiproquos, que de malentendus n'a-t-il pas éveillés sur son passage! Je revois encore fort bien cette autre fois, où j'étais directement impliqué. C'était lors du dernier repas que nous avons partagé ensemble, je ne sais trop ce qui lui a pris... Toujours est-il qu'il s'est mis à nous laver les pieds. D'ordinaire c'était la tâche d'un des esclaves de la personne qui nous accueillait...

Vous connaissez mon tempérament, j'ai tout de suite dit: «halte-là!». Je ne pouvais accepter que lui, le maître, me lave les pieds. Lui que j'estimais plus que tout homme au monde, accomplir la tâche d'un esclave! Lui, s'abaisser de la sorte, c'était exclu! Là aussi je n'avais rien compris!

---

(12) Il nous paraît important que la prière ou l'épiclèse fasse référence à l'Esprit qui fait de la communauté locale le corps du Christ.

(13) Il importe de trouver un chant qui s'insert bien dans le cadre de notre récit; nous vous proposons le numéro 203 (1re strophe) du recueil de Jeunesse en Mission, *J'aime l'Eternel,* Lausanne, 1981.

(14) Missverständnisse im Johannesevangelium, in J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes,* ÖTK, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979, pp. 135 ss.

II – *Prédication ou anamnèse*

Narrateur: *C'était donc peu avant la Pâque, Jésus décida de vivre cette fête avec ses disciples; comment cela se passa-t-il?*

Lecteur: *Marc 14,12-17 (15)*
Matthieu 10,2-4 (16)

Narrateur: *Qui donc étaient ces hommes avec lesquels notre Seigneur partagea son dernier repas dans la nuit où il fut livré? J'aimerais vous les présenter.*

Il y avait d'abord les collabos, les fonctionnaires de l'impérialisme romain, de cette grande puissance de l'époque qui occupait tout le pays. Matthieu était l'un d'eux. Les Romains ne prélevaient pas eux-mêmes les droits de douane. Fort intelligemment ils confiaient cette tâche à des Juifs. Ceux-ci devaient pourvoir au paiement régulier d'une taxe. Ce qu'ils arrivaient à gagner en plus, ils pouvaient le conserver pour eux-mêmes. Celui qui était habile, arrivait à emmagasiner un joli pécule, il suffisait de savoir y faire! Vous pensez si ces braves fonctionnaires étaient aimés et appréciés!

Matthieu: *Je suis Matthieu. Un jour Jésus passa devant mon bureau et il m'interpella: «Matthieu, suis-moi!» (17). Je suis un fonctionnaire qui travaille pour l'occupant et je suis invité à la table du Seigneur.*

Chœur parlé (18): *Collabos, collabos! toujours au chaud!*

Groupe des collabos: *Nous les collabos, nous sommes invités à la table du Seigneur.*

Chœur parlé: *Collabos, collabos! toujours au chaud!*

Narrateur: *Lors du dernier repas il y avait également les adversaires farouches des collabos. On les appelait Zélotes. Aujourd'hui on dirait plutôt terroristes, résistants ou révolutionnaires, selon la conviction politique*

---

(15) E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus,* KEK I/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963[15], pp. 298-300; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus,* NTD, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967[11], pp. 169-171.

(16) E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus,* pp. 71-73 (à propos du cercle des douze). E. Schweitzer, *Das Evangelium nach Matthäus,* NTD, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973[13], pp. 152-156; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus,* NTD 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1937, pp. 126-129.

(17) Matth. 9,9-13: E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus,* pp. 147 s.; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus,* p. 119; E. Lohse, *Le milieu du NT,* Paris, Cerf, 1973, pp. 97 et 185 s.

(18) Ce chœur parlé peut être dit par les collabos eux-mêmes ou par un groupe à part, composé d'une dizaine de personnes, qui clamera tous les chœurs parlés. L'effet sera des meilleurs!

à chacun. Ils voulaient libérer Israël par la violence et chasser hors du pays l'occupant romain. De plus, ils étaient convaincus qu'ils avaient Dieu de leur côté, ça leur donnait du courage...

Simon le Zélote: *Je suis Simon le Zélote. J'appartiens au genre de personnes qui portent toujours une arme à la ceinture. Entre nous je suis un infiltré d'un mouvement juif dissident (19).*

Pierre: *Je suis Pierre et je suis prêt à tirer l'épée pour défendre notre cause et celle du maître (20).*

Judas: *Je suis Judas. Pour notre cause, la cause de la libération du peuple, je suis prêt à trahir notre Seigneur, afin qu'à la dernière minute son règne s'instaure.*

Chœur parlé (18): *Libération, libération! pour un peuple en perdition!*

Trois: *Nous les révolutionnaires, nous sommes invités à la table du Seigneur.*

Chœur parlé: *Libération, libération! pour un peuple en perdition!*

Narrateur: *Enfin, il y avait les «sans parti», les indécis, ceux qui ne se satisfaisaient ni d'un extrême ni de l'autre. Ils étaient souvent bien mal lotis, pris à partie par ces deux extrêmes. Au nombre de ceux-ci, il y avait Jean, le disciple que Jésus aimait (21), Thomas, celui que nous nommons l'incrédule mais qui voulait aller au fond des choses et qui ne se contentait pas de demi-portions en matière de connaissance existentielle.*

Chœur parlé (18): *Sans parti, pas pris!*

Trois: *Nous les «sans parti», nous sommes invités à la table du Seigneur.*

Chœur parlé: *Sans parti, pas pris!*

Narrateur: *Sur le chemin, juste avant ce dernier repas, les disciples se sont affrontés pour savoir lequel de ces trois partis occuperait la fonction de premier ministre dans le royaume de Dieu. Les «sans parti» pensaient évidemment qu'ils occuperaient cette fonction primordiale. Jacques et Jean demandèrent à leur Seigneur:*

---

(19) Matth. 10,4; Luc 6,15; Marc 3,18: E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus,* p. 45. Idem, *Das Evangelium nach Matthäus,* p. 133. «Dass ausdrücklich der für die Römer arbeitende «Zöllner» neben dem gegen sie kämpfenden «Zeloten» Simon erwähnt wird, unterstreicht die Tatsache, dass Jesus sich in Kein vorgefasstes Schema pressen lässt», *ibidem,* p. 153.

(20) Jean 18,10: S. Schultz, *Das Evangelium nach Johannes,* NTD, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972[12], p. 225.

(21) Jean 13,23: *ibidem* p. 176.

Jean + Jacques: *Maître, nous désirons que tu fasses pour nous ce que nous te demanderons. Quand tu seras dans ton règne glorieux, permets-nous de nous asseoir à côté de toi, l'un à ta droite, l'autre à ta gauche (22).*

Narrateur: *La réponse que leur fit Jésus fut étonnante.*

Lecteur: *Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire, ou recevoir le baptême que je vais recevoir?*

Jean + Jacques: *Nous le pouvons!*

Lecteur: *Jésus leur dit: « Vous boirez en effet la coupe que je vais boire et vous recevrez le baptême que je vais recevoir. Mais ce n'est pas à moi de décider qui sera assis à ma droite ou à ma gauche; ces places sont à ceux pour qui Dieu les a préparées. »*

Quand les dix autres disciples entendirent cela, ils s'indignèrent contre Jacques et Jean. Alors Jésus les appela tous et leur dit: « Vous le savez, ceux que l'on regarde comme les chefs des peuples les commandent en maîtres, et les grands personnages leur font sentir leur pouvoir. Mais cela ne se passe pas ainsi parmi vous. Au contraire, si l'un de vous veut être grand, il doit être votre serviteur, et si l'un de vous veut être le premier, il doit être l'esclave de tous. Car le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour se faire servir, mais il est venu pour servir et donner sa vie comme rançon pour libérer beaucoup d'hommes» (23).

Chant solo *(a capella):*



(22) Marc 10,35-37: E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus,* p. 124.

(23) Marc 10,38-43.

Narrateur: *Aujourd'hui qu'en est-il? Nous sommes aussi différents les uns des autres que les disciples d'alors. Et ensemble nous pouvons fêter la Cène, prendre le repas du Seigneur!*

Nous avons des orientations politiques différentes.

(Des groupes de deux personnes dans l'assistance se lèvent et s'avancent vers le devant de l'église. Ces couples doivent être représentatifs d'options politiques différentes; par exemple il peut s'agir de quelqu'un qui milite «à gauche» et de quelqu'un qui milite «à droite», d'un gradé à l'armée et d'un objecteur de conscience... Chacun se présente succinctement et fait part de son «programme», puis chaque couple allume ensemble une bougie en disant: «Nous sommes invités à la table du Seigneur.» Tous viennent ensuite se placer vers le groupe des révolutionnaires.)

Chant: *«Nous sommes les invités» interprété par le groupe des révolutionnaires – avec les nouveaux arrivants – et la communauté.*

Narrateur: *Nos provenances sociales sont des plus diverses.*

(Des groupes de deux personnes s'avancent: un étranger et un autochtone, un handicapé et un bien-portant... Chacun se présente succinctement et fait part de sa particularité; puis chaque couple allume ensemble une bougie en disant: «Nous sommes invités à la table du Seigneur.» Tous viennent se placer auprès des collabos.)

Chant: *«Nous sommes les invités» interprété par le groupe des collabos et la communauté.*

Narrateur: *La compréhension de la foi crée également des fossés.*

(Des groupes de deux personnes s'avancent: partisan de telle forme de culte et partisan de telle autre, adepte du pédobaptisme et défenseur du baptême d'adultes, catholique et protestant... Chacun présente ce qu'il a en propre; puis chaque couple allume ensemble une bougie en disant: «Nous sommes invités à la table du Seigneur.» Tous viennent se placer vers les «sans parti».)

Chant: *«Nous sommes les invités» interprété par le groupe des «sans parti» et la communauté.*

III – *Distribution de la Cène*

Narrateur: *Shalom, c'est la paix. Non la paix que le monde donne, mais la paix de celui qui la donne cloué au bois de la croix. Lui, il est la paix, il est notre paix; il ne tue pas les conflits mais il les accepte comme partie intégrante de son corps.*

Quelqu'un dira: « Comment peut-on supporter que le corps du Seigneur soit divisé? ». Je réponds: « Le corps du Seigneur est certes rompu mais non divisé. » Un autre ajoutera: « Combien de temps le corps du Seigneur sera-t-il rompu? » Je réponds: « Jusqu'à ce qu'il vienne. » Maranatha, viens Seigneur Jésus! Alors seulement nos conflits seront résolus en lui.

Parce que Jésus était auprès des disciples, leurs différences n'ont pas été abolies. Cependant parce qu'il était auprès d'eux, ils virent le côté passager de leurs différences. Jésus-Christ est auprès de nous par la Cène, nos différences ne sont pas abolies, cependant puisqu'il est auprès de nous, nous reconnaissons le côté passager de ces différences. Il est notre paix, il a fait de nous son corps.

Lecteur: *Nous tous, nous avons été baptisés pour former un seul corps, partisan d'une politique de droite, partisan d'une politique de gauche, défenseur de telle forme de culte ou de telle autre...*

Le corps ne se compose pas d'une seule partie, mais de plusieurs. Si le pied disait: « Je ne suis pas une main donc je n'appartiens pas au corps », il ne cesserait pas pour autant d'être une partie du corps. Si tout le corps n'était qu'un œil, comment pourrait-il entendre? Et s'il n'était qu'une oreille, comment pourrait-il sentir les odeurs?

L'œil ne peut donc pas dire à la main: « je n'ai pas besoin de toi! » Et la tête ne peut pas dire non plus aux pieds: « je n'ai pas besoin de vous! » Bien au contraire, les parties du corps qui paraissent les plus faibles sont indispensables; celles que nous estimons le moins, nous les entourons de plus de soin que les autres; celles dont il n'est pas convenable de parler sont traitées avec des égards particuliers. Si une partie du corps souffre, toutes les autres souffrent avec elle. Vous tous, vous êtes le corps du Christ (24).

Narrateur: *Il en va de même pour nous, chacun chante sa propre mélodie mais à la table du Seigneur nous chantons notre chant ensemble. Voulons-nous nous rendre compte si cela sonne juste*

Chant: *Tous interprètent « Nous sommes les invités ».*

Liturge: *Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et après avoir rendu grâce le donna aux collabos, aux révolutionnaires et aux « sans parti » en disant: « Prenez et mangez, ceci est mon corps qui est rompu pour vous » (25).*

Distribution du pain entre les acteurs.

Chant d'ensemble (26).

---

(24) D'après 1 Co 12,12-27; pour un commentaire voir: W.J. Hollenweger, *Konflikt in Korinth* (München, Chr. Kaiser, Traktat 31, 1979) et *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, pp. 34 ss.

(25) D'après 1 Co 11,23 ss.

Chant d'ensemble (26).

De même aussi, après avoir soupé, il prit la coupe et dit : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang ; faites ceci en mémoire de moi. » Car toutes les fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous rappelez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (27).

Distribution du vin entre les acteurs.

Musique et distribution générale.

Pierre reçoit le dernier le pain et le vin, il vient vers l'avant-scène.

Narrateur : *Le corps du Seigneur n'est pas divisé mais rompu. En prenant le repas du Seigneur nous attestons que nous pouvons vivre ensemble en acceptant nos différences. Comment cela est-il possible ?*

Pierre : *Jésus lors du dernier repas lava nos pieds. Plus tard lorsque nous avons commencé à nous remémorer ce qu'il avait fait, nous nous sommes rappelé ce geste et nous avons compris qu'il résumait toute sa vie (28). Jésus nous a permis de naître d'en haut, d'être appelés filles et fils du Père, et il donne par sa vie entière la dimension de l'amour qu'il a pour les hommes. Cet amour est signifié dans l'acte concret du lavement des pieds. Le Père et le Fils ont tant aimé les hommes qu'ils invitent les croyants à s'attester réciproquement l'amour dont ils sont aimés et à aimer le monde comme Dieu l'aime.*

Lorsque nous participons au repas du Seigneur, nous disons que le corps n'est pas divisé parce que l'amour que Jésus nous invite à témoigner nous permet de vivre ensemble dans la paix et la joie que lui nous donne.

Liturge : *Vous étiez les invités à la table du Seigneur. Que l'amour et la paix de Jésus-Christ nous permettent à notre tour d'être des porteuses et des porteurs de paix et d'amour. AMEN.*

Pour approfondir la démarche de W.J. Hollenweger :

– Articles en français :

W.J. Hollenweger, Narrativité et théologie interculturelle, un aspect négligé de 1 Co 14, *RThPh,* 1978, pp. 209-223.

---

(26) Nous vous proposons les trois dernières strophes du n° 203 du recueil de Jeunesse en Mission.

(27) D'après 1 Co 12,25 ss.

(28) D. Marguerat, *Jean 13,* notes prises lors d'un exposé présenté dans le cadre d'une semaine interdisciplinaire sur l'eucharistie, Lausanne, janvier 1986.

W.J. Hollenweger, Le livre oral. Portées sociale, politique et théologique des religions orales, *in* G. Poujol et R. Labourie (éd.), *Les cultures populaires,* Toulouse, Privat, 1979.

W.J. Hollenweger, A l'université de Birmingham avec des pasteurs-ouvriers à peau noire, *Perspectives Missionnaires,* n° 8, 1984, pp. 58-69.

W.J. Hollenweger, L'expérience de l'Esprit dans l'Eglise et hors de l'Eglise, in *L'expérience de Dieu et le Saint-Esprit,* Immédiateté et médiations, Paris, Beauchesne, 1985.

W.J. Hollenweger, préface au livre de D. Brandt-Bessire, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste,* Genève, Labor et Fides, 1986.

– Livres en allemand:

W.J. Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit,* Interkulturelle Theologie 1, München, Chr. Kaiser, 1979.

W.J. Hollenweger, *Umgang mit Mythen,* Interkulturelle Theologie 2, München, Chr. Kaiser, 1982.

– Textes narratifs:

W.J. Hollenweger, *Konflikt in Korinth,* München, Chr. Kaiser, 1979.

W.J. Hollenweger, *Erfahrungen in Ephesus,* Darstellung eines Davongekommenen, Drei narrative Exegesen, München, Chr. Kaiser, 1979.

W.J. Hollenweger, *Besuch bei Lukas,* Vier narrative Exegesen, München, Chr. Kaiser, 1981.

W.J. Hollenweger, *Das Fest der Verlorenen,* Die Bibel erzählt, getanzt, gesungen, München, Chr. Kaiser, 1984.

W.J. Hollenweger, *Huldreich Zwingli zwischen Krieg und Frieden,* erzählt von seiner Frau, München, Chr. Kaiser, 1984.

W.J. Hollenweger, *Der Handelsreisende Gottes, Totentanz zum neuen Leben, Im Rössli zu Emmaus,* München, Chr. Kaiser, 1985.

W.J. Hollenweger, *Das Wagnis des Glaubens.* Ein Spiel über die Mission für Sprecher, Instrumentalisten, Tänzer und Gemeinde, München, Chr. Kaiser, 1986.

Le Saint-Esprit interprète des Ecritures et du croyant

Essai en théologie du Saint-Esprit
2e partie

par Michel KOCHER, pasteur

Résumé de la première partie

C'est Jean Calvin qui, dans l'introduction de la première partie de cet essai, a aiguillé notre recherche sur la fonction de l'Esprit Saint dans la lecture et l'interprétation des Ecritures. Le réformateur considère toujours l'opération de l'Esprit dans le contexte d'un rapport sujet-objet (le témoignage) où il rend possible le passage d'une extériorité à une intériorité et réciproquement (l'intériorité du témoignage). Tout en désirant reprendre ces motifs de la pneumatologie de Calvin, nous avons estimé qu'elle présente une faiblesse située au niveau des fondements de la place de l'Esprit (par rapport au Fils). Sa mission ne doit pas être fondée en dépendance de celle du Fils comme le fait Calvin mais en appui : l'Esprit n'agit pas seulement *par* le Fils médiateur (Jésus objet de connaissance) mais *pour* le Fils qui reçoit puis donne l'Esprit (immédiateté du Père qui envoie l'Esprit : le Christ connu par l'Esprit) ; le Fils normant ainsi dans son ministère terrestre la fonction particulière de transmission de l'Esprit.

A partir de cette introduction, nous nous sommes fixé comme objectif de comprendre comment l'Esprit conduit, depuis la Pentecôte jusqu'à nos jours, le rayonnement de l'Evangile, c'est-à-dire comment il est l'*interprète* du Père, par le Fils. Nous avons donc commencé par faire une distinction pneumatologique entre l'avant et l'après Pentecôte ; les données chronologiquement antérieures à la Pentecôte étant les a priori (avant le don eschatologique de l'Esprit : la période durant laquelle, par le Messie, l'Esprit se donne des normes) et celles postérieures étant les a posteriori (après le don eschatologique de l'Esprit : la période durant laquelle l'Esprit, par les témoins qu'il inspire, transmet la connaissance du Père). Cette distinction ne crée pas une barrière hermétique car la connaissance de ce qui vient avant la Pentecôte n'est véritable que si elle passe par la Pentecôte. Mais, d'autant plus pour nous qui n'avons pas vécu dans sa chronologie le passage décisif de Pâques à Pentecôte, cette distinction permet d'établir deux niveaux de recherche. Ce qui est précédent (au sens théologique et non chronologique) à l'expérience de l'Esprit (les *fondements théologiques :* le regard *rétrospectif*) et ce qui vient après l'expérience de l'Esprit (le *discernement* de l'Esprit : le regard *prospectif*).

Dans cet essai en deux parties nous avons décidé de nous limiter au premier niveau de recherche. Nous avons pour but de préciser ces fondements théologiques, en les présentant sous forme d'a priori, **c'est-à-dire des données confessées comme s'imposant a priori, quelles que soient les expériences «spirituelles, pneumatologiques» qu'il nous soit donné ou non de vivre.** La première question qui s'est posée à nous dans cette recherche de l'opération de l'Esprit, a été tout naturellement celle de savoir comment l'Esprit nous est connu, car il n'est pas connu en lui-même mais comme l'Esprit de Jésus-Christ. Nous avons donc cherché à établir un a priori *épistémologique,* et ce à partir de l'épître aux Galates. Ce faisant nous avons mis à jour deux affirmations capitales:

a) l'Esprit se donne à connaître comme l'Esprit de la grâce de Jésus-Christ (*l'a priori* 1);

b) cette connaissance de la grâce est l'entrée dans la vie de l'Esprit (*corollaire: nécessité des a posteriori*).

Il n'y a donc pas de connaissance de l'Esprit *a),* indépendamment d'une vie dans la liberté de l'Esprit *b).* Autrement dit la recherche des fondements de l'opération de l'Esprit (le premier niveau, que nous abordons dans cet essai) est inséparable d'une recherche du discernement de la liberté que l'Esprit donne en révélant la grâce (le deuxième niveau, prospectif). Plus précisément encore, la recherche du premier niveau est, intrinsèquement, à comprendre dans le cadre du deuxième niveau, comme manifestation de la liberté de l'Esprit, une manifestation soumise au discernement de l'Esprit. Autrement dit, et pour ne pas personnaliser (!): cet essai lui-même, pour être pertinent, devrait être le fruit de la liberté-fidélité que l'Esprit donne à son auteur!

A. Thèses rétrospectives théologiques (suite)

2. L'a priori fonctionnel: Sola Fide

A la question «comment puis-je connaître l'œuvre du Saint-Esprit»?, l'a priori épistémologique a répondu: en cherchant à connaître Jésus de Nazareth, ce qui conduit à la découverte de la grâce de Dieu et à la réponse de la foi. Une seconde question rebondit de la réponse que constitue le premier a priori: qu'est-ce que je cherche à connaître de l'Esprit en ayant découvert la grâce? Cette seconde question était sous-jacente au débat entre Paul et les Galates mais pas vraiment en son centre, dans la mesure où *le texte de Paul partait d'une expérience de l'Esprit partagée par l'auteur et ses lecteurs;* Paul, reconnaissant l'historicité du don de l'Esprit, axait sa recherche sur l'identification de ce don. Pour répondre à la seconde question, un évangéliste est nécessaire car dans son projet de tracer la vie et l'œuvre de Jésus il se la posera nécessairement, et cela de deux façons: implicitement par le genre littéraire de son écrit, et explicitement par son

contenu pneumatologique ou son projet eschatologique. En écrivant un évangile, son (ou ses) rédacteur(s) a conscience que son travail est une exigence que Dieu lui commande parce qu'il est un témoin particulier et privilégié. *Son apostolicité est, à la différence de celle de Paul, de se légitimer a priori (il est témoin unique, il ne partage pas son expérience avec ses lecteurs),* mais à la ressemblance de Paul, elle repose a posteriori sur son expérience du Christ et de l'Esprit – il écrit après la Pentecôte (1). Dans sa personne d'écrivain, il répond donc implicitement à la question : en ayant découvert la grâce, il a compris que Dieu lui demandait d'être un témoin communiquant (par un écrit) sa foi. Il a compris que, le Christ disparu, l'Esprit continue à mettre les croyants en relation avec le Père, par le Fils (c'est-à-dire par les témoins du Fils dont il est) (2). Peut-être aussi répond-il explicitement à la question si, dans son évangile, il développe (à partir du Christ, et selon ce qu'il a dit et fait), le rôle de l'Esprit dans l'accomplissement post-résurrectionnel de l'œuvre du Christ. **Autrement dit et pour résumer : à la question qui fait l'objet de ce deuxième a priori : qu'est-ce que je cherche à connaître de l'Esprit en ayant découvert la grâce de Jésus-Christ ?, la réponse est cette fois strictement pneumatologique : je cherche à savoir comment l'Esprit continue à nous mettre en relation, à nous permettre de communiquer avec ce Jésus qui nous a quittés.** Cette réponse est suggérée par les évangélistes qui (dans leur personne de témoin et d'écrivain) manifestent que la fonction de l'Esprit est de les conduire à communiquer leur foi. Deux évangélistes répondent explicitement : Luc et Jean. Nous choisissons d'étudier le second parce que sa pneumatologie est la plus développée ou la plus personnalisante, au sens de la théologie des conciles, c'est-à-dire celle où l'Esprit apparaît le plus clairement comme étant le sujet distinct d'actions (3).

La fonction d'interprétation : « anaggellô » (le renvoi) & « martureô » (l'attestation). C'est la terminologie johannique qui, par l'emploi du terme

---

(1) Cet exemple illustre la distinction a priori/a posteriori : théologiquement nous n'avons accès à l'œuvre de l'Esprit avant la Pentecôte (a priori) que par celle après la Pentecôte (a posteriori) : c'est l'apostolat de Paul qui partage son expérience de l'Esprit avec ses lecteurs ; historiquement nous n'avons accès à l'œuvre de l'Esprit d'après la Pentecôte qu'à partir de celle d'avant la Pentecôte, c'est l'apostolat des onze et de leurs compagnons témoins du Christ.

(2) J.D.G. Dunn a remarqué que c'est tout le projet de l'évangéliste Jean, considérant son évangile comme le produit de l'inspiration de l'Esprit : « La façon dont Jean traite les mots et les paroles du Jésus historique est typique de la façon dont l'Esprit interprète Jésus pour la nouvelle génération, la guidant dans la vérité de Jésus. C'est-à-dire que la fonction d'enseignement de l'Esprit pour Jean n'est pas limitée au rappel des ipsissima verba du Jésus historique. Pas plus que "l'Esprit inspirant" ne crée des révélations totalement nouvelles ou ne désire un portrait qui ne serait pas en continuité substantielle avec celui du Jésus incarné. Il y a à la fois liberté et contrôle, – liberté pour interpréter et remodeler le kérygme original, mais aussi le kérygme original reste contrôlable et maîtrisé. Plus nous reconnaissons de liberté à Jean dans son traitement de la tradition kérygmatique, plus son concept de réinterprétation inspirée nous frappera », *Jesus and the Spirit,* London, 1975, p. 352.

(3) Cf. le tableau de F. Porsch, *Pneuma und Wort, Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johanesevangeliums* (Frankfurter Theologische Studium 16) Frankfurt a/M, 1974, repris par Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint,* tome 1, pp. 82-85.

«paraclet» (4) (*«allon paracleton»,* Jn 14,16), donne à l'Esprit sa subsistance propre face au Père et au Fils. Mais l'effort de Jean confronté à certains courants illuministes consiste aussi à montrer qu'on ne peut concevoir l'action de l'Esprit indépendamment de celle de Jésus. Si l'Esprit est bien le sujet d'actions, ce sont celles du Christ menées en propre par l'Esprit. Pour préciser l'action de l'Esprit, Jean use de deux verbes dont nous devons comprendre le sens et la fonction:

* «**anaggellô**» (5): *«Lorsque viendra l'Esprit de Vérité, il vous fera accéder à la vérité tout entière, car il ne parlera pas de son propre chef* ("ou gar lalesei aph'eautou") *mais il dira ce qu'il entendra et il vous communiquera* ("anaggelei") *tout ce qui doit venir* (6). *Il me glorifiera car il recevra de ce qui est à moi et il vous le communiquera* ("anaggelei"). *Tout ce que possède mon Père est à moi; c'est pourquoi j'ai dit qu'il vous communiquera* ("anaggelei") *ce qu'il reçoit de moi»,* (16,13-15) (7). La répétition anaphorique souligne la fonction de l'Esprit: **c'est lui** qui vous mettra en relation avec le Père en communiquant ce qu'il tient du Fils. Dans la bouche de Jésus, la répétition souligne les liens entre le Fils et l'Esprit, des liens fondés dans la référence au Père (v. 15a). Dans le fond comme dans la forme c'est une parole à deux niveaux. Premièrement un niveau

---

(4) Il est judicieux de rappeler brièvement ses sens possibles: certains soulignent son sens passif original: «Quelqu'un qui est appelé à aider quelqu'un d'autre» (W. Bauer, *Greek-English lexicon on NT,* Chicago, 1979, p. 618). Un lien avec «parakalein» (consoler) est aussi probable. L'angélologie juive (Jb 16,19) et le christianisme primitif (Mc 13,11; Ac 5,32) l'emploient dans le sens de médiateur, intercesseur, aide, enseignant et interprète. Des liens avec la tradition sapientiale sont probables: on trouve plusieurs fois le verbe «parakalein» appliqué à la Sagesse (Pr 8,4-11; Qo 4,1; Si 17,15s; Sg 1,1-10). (I. de la Potterie, «L'Esprit Saint dans l'Evangile de Jean», in *NTS,* 1971-72/18, p. 45).

(5) Littéralement il signifie «rapporter, rendre compte de...» (Ac 14,27: «Ils racontèrent tout ce que Dieu avait...») Bauer, *op. cit.*, p. 51. Employé dans son sens séculier il signifie: proclamer, déclarer ou simplement communiquer par lettre; dans son sens religieux il évoque des oracles, des proclamations mais pas comme un terme technique. «Ce sens religieux est un parallèle important au développement néotestamentaire du terme en lien avec la racine courante "aggelô"», (*Kittel,* TDNT trad. angl., tome 1, p. 62). La LXX l'emploie très souvent pour la proclamation de ce qui va se passer dans le futur (par exemple Es 41,22s; 42,9; 44,7; 53,1: «Qui donc a cru à ce que nous avons entendu dire?»). I. de la Potterie croit pouvoir distinguer deux sens: outre le sens séculier d'«annoncer», il constate souvent un sens plus large: «annoncer ou **dévoiler** quelque chose qui jusque-là était inconnu ou secret»; cette nuance de dévoilement serait surtout fréquente en contexte religieux. Dans l'apocalyptique où le verbe est courant, «c'est presque exclusivement l'aspect "dévoilement" (sans celui de "proclamation") qui est à l'avant-plan»; ce qui est aussi le cas dans les écrits d'inspiration apocalyptique du christianisme primitif où le sens est «dévoiler le sens caché d'une vision, d'un mystère», *La vérité dans saint Jean,* coll. Analecta Biblica 73, Rome, 1977, t. 1, p. 445s.

(6) Dunn envisage avec Conzelmann une allusion à Es 44,7: «Qui est comme moi? Qu'il prenne la parole, qu'il annonce ce qu'il en est et me le développe, depuis que j'ai établi la multitude qui remonte à la nuit des temps; qu'il dise les choses qui arrivent, et celles qui viendront, qu'on nous les annonce!», *op. cit.*, p. 352, note 35.

(7) C'est le seul passage chez Jean où toutes les variantes ont ce terme, alors qu'autrement le synonyme «apaggellô» apparaît aussi. Dans un cas «anaggellô» concerne le Fils: Jn 4,25: la Samaritaine: «Je sais qu'un Messie doit venir – celui qu'on appelle Christ. Lorsqu'il viendra, il nous annoncera toutes choses.»

intensif et christologique (l'Esprit donne l'accès à la *« vérité tout entière », « tout est achevé »,* 19,30) : Jésus annonce qu'il continue à être présent pour ceux qui croient en lui. Secondement c'est un niveau extensif et pneumatologique *(« il vous communiquera tout ce qui doit venir ») :* c'est l'Esprit qui prend le relais, c'est à lui qu'il faut faire confiance, souligne et accentue Jean. Tant que l'on ne distingue pas ces deux niveaux, on passe à côté de l'essentiel de l'apostolat johannique : en l'inaugurant dans sa personne Jean nous invite **à rester fidèles au kérygme** (à partir de la prédication duquel l'Esprit nous est donné et connu, cf. Paul) **en prenant le risque,** ***dans la foi à l'Esprit qui conduit,*** **de re-porter, d'interpréter le kérygme** (au sens de proclamer et de dévoiler). En effet c'est indirectement ce que Jésus nous invite à faire, en nous renvoyant au « Paraclet » qui a pour fonction de nous guider et par là de continuer à nous mettre en relation avec Jésus. L'intensif et l'extensif sont donc indissociables, ils constituent la dynamique de la relation avec Dieu le Père où se joue le double renvoi, conduisant à l'accomplissement dont nous évoquerons bientôt l'importance.

* « **martureô** » : *« Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de Vérité qui procède du Père, il rendra lui-même témoignage de moi* (''ekeinos marturesei peri emou'') *»,* 15,26. La notion de témoignage n'est pas principalement chez Jean l'attestation de la factualité de l'histoire mais l'attestation de la nature et du sens du ministère du Fils. *« Et Jean porta son témoignage* (''emarturesen'') *en disant : j'ai vu l'Esprit, tel une colombe, descendre du ciel et demeurer sur lui. Et je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, c'est lui qui m'a dit : ''Celui sur lequel tu verras l'Esprit descendre et demeurer sur lui, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint.'' Et moi,* ***j'ai vu et j'atteste*** (''memartureka'') *qu'il est, lui, le Fils de Dieu »,* 1,32-34 (nous soulignons). **Ainsi le témoignage présuppose une tierce personne : c'est le Saint-Esprit ; c'est lui qui opère le renvoi de l'objet** (le contenu du témoignage) **au sujet** (celui à qui l'on rend le témoignage) (8) ; **c'est lui qui crée ainsi la vie, le mouvement impliqué dans toute relation. Il crée cette relation en inscrivant une distinction entre les deux êtres mis en jeu dans toute relation.** Ceci est pertinent pour les relations intratrinitaires, où l'Esprit (qui vient du Père) atteste que le Fils (l'objet du témoignage) vient du Père (le sujet du témoignage : Dieu, auto-attestant le Fils dans l'Esprit). C'est l'Esprit qui inscrit la distinction entre le Père et le Fils, il est pour ainsi dire la relation d'amour entre le Père et le Fils. C'est aussi pertinent pour la relation entre Dieu et l'homme : l'Esprit (par le Fils objet du témoignage) atteste au croyant sa foi, sa relation au Père (homme sujet du témoignage

---

(8) Pour la définition des rapports sujet-objet dans le cadre du concept théologique de témoignage, voir notre analyse de Calvin dans la 1re partie *Hokhma,* 31, 1986, pp. 27-29. Le rapport sujet-objet s'inscrit, non sous le signe de la continuité, mais sous le signe de la *rupture (christologique de la grâce) :* l'objet est celui qui est mis en jeu, qui témoigne (le Fils témoin du Père, les croyants témoins du Fils) ; le sujet est celui qui met en jeu, à qui l'on rend témoignage (le Père auquel le Fils rend témoignage, le Fils auquel les croyants rendent témoignage).

de l'Esprit, dans une relation inscrite dans le mouvement d'auto-attestation de Dieu). C'est l'Esprit qui inscrit la distinction entre le croyant et le Christ demeurant en lui; l'Esprit est, pour ainsi dire la relation filiale entre le Fils par nature (le Christ) et les Fils par adoption (les croyants).

L'eschatologie de l'accomplissement: la confession de l'Esprit comme reconnaissance de la gloire du Père révélée dans le Fils. *«En vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais: il en fera même de plus grandes, parce que je vais au Père»,* 14,12. Pour Jean, l'Esprit rend possible des choses qui ne l'étaient pas pendant la présence du Fils. C'est dire que l'Esprit conduit à un accomplissement (9). Comme nous l'avons vu avec les niveaux intensifs et extensifs, cet accomplissement ne signifie pas que le Christ n'a pas tout accompli; au contraire l'Esprit est la communication de l'achèvement («telesetai») (19,30), dans la durée et l'espace. Jean traduit ces deux niveaux dans son double dualisme (10): vertical (de l'en haut et de l'en bas) et horizontal (présent et futur), ce qu'il faut bien considérer comme une eschatologie à double structure. Tout d'abord et c'est l'aspect principal chez Jean: la structure verticale: l'opposition vérité-mensonge (la décision pour la vérité comme salut: perspective existentialiste, l'eschatologie réalisée, le niveau intensif). Ensuite la structure horizontale: la continuité entre le départ du Fils et le don du Paraclet: *«C'est lui l'Esprit de vérité, celui que le monde est incapable d'accueillir parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas. Vous, vous le connaissez car il demeure auprès de vous et il est en vous. Je ne vous laisse pas orphelins, je viens à vous. Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus; mais vous, vous me verrez vivant et vous vivrez vous aussi»,* 14,17-19. C'est l'eschatologie de l'accomplissement où la tension n'est pas tant l'opposition présent-futur mais la continuité Christ-Esprit (niveaux intensif-extensif).

Ce qui procure une cohérence à cette double structure c'est la foi, considérée comme mode d'existence eschatologique dont l'Esprit est le principe. Chez Jean la foi est croyance et vie, connaissance et confiance. Elle est ce qui structure toute l'existence croyante (11), elle est relation. La foi est le cadre anthropologique de l'œuvre de l'Esprit, de cet Esprit qui fait

---

(9) R. Bultmann, *Theology of the NT,* trad. angl. Londres 1955, vol. 2, p. 89: «Le témoignage de l'Esprit qui fait ressouvenir (14,26: "upomnesai") les paroles de Jésus est le fait que la parole de Jésus est constamment comprise à nouveau (nouvellement), alors qu'elle reste la même par le fait précisément qu'elle est constamment nouvelle. C'est la façon dont l'Esprit glorifie Jésus (16,14).»

(10) G.E. Ladd, *Théologie du Nouveau Testament,* trad. française, Lausanne, 1984. Vol. 2 (Théologie johannique), p. 430.

(11) R. Bultmann, «La foi n'est pas l'acceptation d'un dogme dont découlerait la révélation de données d'une connaissance ésotérique ou une vision mystique. Non la foi c'est tout. La connaissance ne peut pas couper les amarres de la foi et sauter au-delà d'elle: cependant la foi contient la connaissance: la foi elle-même connaît. Ainsi pour Jean toute connaissance peut seulement être une connaissance-dans-la-foi, la foi vient à elle-même – pour ainsi dire – dans la connaissance. La connaissance est un aspect structural de la croyance», *op. cit.,* p. 74.

vivre une eschatologie réalisée et une eschatologie d'accomplissement, par renvoi et attestation. Or nous avons constaté que pour l'apôtre, le renvoi et l'attestation marquent la distance (l'altérité) entre le Christ et ses disciples, comblée par le don de l'Esprit qui incite à l'interprétation du kérygme. Il y a donc une correspondance entre la réalisation de la distance qui nous sépare de Jésus depuis son ascension (réalisation sur laquelle se fonde la question de ce deuxième a priori) et la conscience qu'a le croyant d'être au bénéfice du don de l'Esprit. Cette correspondance est la foi comme existence dans une eschatologie d'accomplissement, elle conduit à la confession du don de l'Esprit : *« A ceci nous reconnaissons que nous demeurons en lui* (le Père) *et lui en nous* (auto-attestation de Dieu dans l'Esprit) : *il nous a donné l'Esprit »,* 1 Jn 4,13. Ce verset se comprend seulement si l'on garde à l'esprit les données suivantes : **parce que la foi est toute l'existence croyante** (cette relation motivante entre l'intensif, entre Jésus disparu et l'extensif, la promesse de l'Esprit), **la foi se vit dans la confession du don de l'Esprit** (comme acte dont Dieu est le sujet). Non pas comme l'affirmation d'être au bénéfice d'une révélation, d'une illumination ou d'une inspiration (auto-attestation de l'homme, foi réduite à un contenu kérygmatique, eschatologie rompue), mais comme la connaissance de son appartenance au Père, par le don de l'Esprit (auto-attestation de Dieu, foi comme vie dans la connaissance du Christ, eschatologie d'accomplissement).

Cette confession du don de l'Esprit est la reconnaissance suprême de la gloire du Père révélée dans le Fils, car elle atteste que le Christ est une personne vivante dont nous continuons de dépendre, même si nous possédons sur elle les données essentielles et nécessaires (le kérygme), précisément parce que ces données, loin d'être figeantes ou auto-suffisantes, nous conduisent à une recherche constante. Si nous reprenons la question de ce deuxième a priori (qu'est-ce que je cherche à connaître de l'Esprit en ayant reçu la grâce de Jésus-Christ ?), la réponse déjà esquissée prend tout son sens : nous cherchons à savoir comment l'Esprit nous met en relation avec ce Jésus qui nous a quittés. Cette réponse a deux niveaux : la forme et le fond. La forme est une réponse en ce qu'elle est une question, c'est-à-dire la confession implicite que l'Esprit nous conduit à nous interroger sur le re-port de la Parole du Fils : comment se fait-il que je puisse communiquer par cet Esprit avec le Fils ? Le fond est explicitement la confession du don de l'Esprit : en reconnaissant que l'Esprit n'est pas connu en lui-même (a priori 1), nous prétendons qu'il est connu et confessé à partir de ses fonctions de renvoi et d'attestation du Fils, dans ce qu'il faut bien considérer comme une relation vivante avec le Père. Une relation où l'homme, en confessant la Seigneurie du Fils, interroge constamment le Père à partir de la connaissance qu'il a du Messie. Nous pouvons formuler notre second a priori.

THÈSE 2: L'A PRIORI FONCTIONNEL: SOLA FIDE

Dans l'ordre de la connaissance de Dieu, l'Esprit se distingue du Fils par sa fonction d'attester au croyant la Parole du Fils, en la reportant, en en dévoilant le sens dans l'épaisseur de l'espace et du temps. Cette attestation, propre à l'Esprit, correspond à la relation du croyant avec le Père (et ses enfants). **La fonction de dévoilement de l'Esprit consiste en un renvoi constant des croyants, du Fils qui s'est révélé** (intensif, «tout est achevé»), **à la création qui leur est confiée par le Père** (extensif, tout s'accomplit) **et réciproquement. Cette opération est la connaissance dans et par la foi** (cadre anthropologique) (12).

Elle est intelligible par une référence pneumatologique car la foi ne se réduit pas à une fonction christologique (réponse à la grâce), **scripturaire** (confession du kérygme apostolique) **ou ecclésiale** (suivance des témoins), **mais se résume et se révèle comme questionnement du Père** (par la grâce du Fils) **dans la foi à l'Esprit** (à sa fonction propre).

COMMENTAIRE: toute recherche de l'Esprit Saint est aspiration non seulement à l'écoute mais aussi, par conséquent, à la communication de la Parole du Fils (dans la foi au Saint-Esprit): *la foi a priori en la fonction de l'Esprit correspond à la relation vivante avec le Fils.* Réciproquement, toute aspiration à communiquer, avec, et de la part du Fils, ne peut être a priori qu'une recherche de l'Esprit: un questionnement du Père, dans la confession du don de l'Esprit. En fait la méconnaissance de la fonction propre de l'Esprit affaiblit l'auto-communication de Dieu. La foi au Fils sans la foi et la confession de l'Esprit est une foi qui n'a pas la potentialité d'être communication dans la durée et l'espace. Jean le Baptiste le prophétise, lorsque, voyant l'Esprit descendre sur le Fils, il atteste («memartureka») la Parole du Fils. Il marque la transition vers une nouvelle ère prophétique, inaugurée précisément par l'apostolat de l'évangéliste Jean. Ce dernier fonde dans sa personne et par son écrit, la communication du Fils reposant sur la foi en l'Esprit. Son évangile est la norme à partir de laquelle nous sommes invités, à notre tour, à communiquer le kérygme, dans la liberté-fidélité que l'Esprit nous donne.

(12) Cf. note précédente et aussi Jn 20,30s: «Jésus a opéré sous les yeux de ses disciples bien d'autres signes qui ne sont pas consignés dans ce livre. Ceux-ci l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom.»

B. Thèse rétrospective pratique

3. L'a priori ecclésial: Sola Scriptura

La liberté de communiquer le kérygme, fondée dans l'opération de l'Esprit n'est pas synonyme d'illuminisme ou d'entrée dans une ère de l'Esprit, après l'ère du Fils (dont on ne verrait d'ailleurs pas à quoi elle correspondrait historiquement). L'a priori fonctionnel n'implique pas un renvoi et une attestation par l'Esprit, dont le mouvement serait sans référence au Fils. Cette « foi dans l'Esprit » ne répond pas à une nouvelle révélation, autre que celle révélée par le Fils. Autrement dit: la fonction d'attestation et de renvoi se norme a priori dans le Fils et plus précisément dans l'œuvre de l'Esprit, dans et pour le Fils. Commençons où nous en étions restés après la réponse-question du deuxième a priori: nous savons que c'est le Saint-Esprit qui nous met en relation avec le Père (par le Fils), en nous poussant à communiquer le Fils, à re-porter sa parole. **Comment, pratiquement, le Saint-Esprit opère-t-il cette connaissance relationnelle du Père? La réponse ne sera ni strictement christologique** (tradition réformée), **ni strictement pneumatologique** (tradition pentecôtiste), **mais les deux ensemble: le Saint-Esprit le fait en m'attestant la proximité du Fils** (« Dieu avec nous », référence christologique), **par l'authentification de la parole et de la vie des témoins, dont je suis** (référence pneumatologique). A l'instar du deuxième a priori, nous devons chercher la réponse auprès d'un écrivain qui se légitime a priori par une situation du témoin non partagée avec ses lecteurs, c'est-à-dire un évangéliste. Nous le ferons en deux temps et chez deux évangélistes différents: Matthieu (et Marc) (13) d'abord, Luc ensuite. Commençons par évoquer le premier (14): *Matthieu est un apôtre capital pour la pneumatologie, en ce qu'il s'est posé la question du « comment » de l'opération du Saint-Esprit, non pas à partir de la proclamation, du re-port de la parole du Fils (Jn), mais à partir de la personne de Jésus. Son apostolat est, à partir des Ecritures vétorotestamentaires qui le conduisent, de normer l'opération du Saint-Esprit au travers du Messie.* Comme nous, il s'est posé la question: à quelles règles obéit le don généralisé (eschatologique) de l'Esprit? En témoin privilégié qu'il était, il a découvert que ce don de l'Esprit correspondait pratiquement à l'attestation de la messianité de Jésus (l'onction du Fils) et non à l'entrée dans l'ère de l'illuminisme ou du supranaturalisme (Jésus comme « homme de l'Esprit »).

L'Ecriture, guide de la connaissance du principe de l'opération de l'Esprit. Si nous sommes attentifs, nous constatons que, *pratiquement,*

---

(13) Pour simplifier nous choisissons de ne prendre que Matthieu, même si la pneumatologie de Marc lui est proche et complémentaire.

(14) Cf. notre article « Présupposés d'une pneumatologie charismatique », in *Hokhma* 22, 1983, pp. 30-32.

l'Ancien Testament joue un rôle cardinal dans la démarche de Matthieu (15). C'est lui qui permet à Matthieu d'interpréter correctement ce qu'il a vu et entendu, c'est son guide de lecture des événements, sa grille de référence. L'apôtre nous rapporte que c'est Jésus lui-même qui s'y réfère: « ... *Beaucoup le suivirent; il les guérit tous. Il leur commanda sévèrement de ne pas le faire connaître afin que soit accompli ce qu'a dit le prophète Esaïe: Voici mon serviteur que j'ai élu, mon Bien-Aimé qu'il m'a plu de choisir, je mettrai mon Esprit en lui, et il annoncera le droit aux nations* », 12,15b-18. Ce verset condense les points principaux de notre démonstration. A savoir premièrement que ce sont les miracles, les événements annonciateurs du Royaume de Dieu qui sont le point de départ du processus de connaissance de l'Esprit (et pas l'Ecriture elle-même). Cet aspect est capital quant à la dimension pratique de l'épistémologie qui, dans son point d'accrochage, ne se réduit pas à un fait de parole (d'audition), mais inclut un fait démonstratif (de vision) (16). Secondement nous retenons la référence à l'Ecriture comme seul guide conduisant à l'authentique interprétation des événements annonciateurs du Royaume de Dieu, auxquels il nous est donné d'être confrontés (événements qui peuvent très bien être une guérison, une vision – cf. nos critiques sur Calvin – ou un engagement chrétien social).

Cette référence à l'Ecriture est fondamentale pour Matthieu puisqu'il nous affirme la tenir de Jésus lui-même, qui fait référence au prophète Esaie pour normer son appel au silence! Pratiquement, c'est seulement la référence aux Ecritures, qui est susceptible de nous conduire à la connaissance du Père dans l'Esprit. Mais, et c'est toute l'importance de l'apostolat de Matthieu: cette référence aux Ecritures pour interpréter le Fils et son œuvre, marque le passage à une nouvelle conception de l'inspiration prophétique; Jésus étant le Messie, celui sur qui repose l'Esprit, sa présence marque l'avènement des derniers temps, où l'Esprit prophétique est répandu sur toute la communauté. Ainsi la communication même de la parole de Dieu par l'Esprit (17) est conçue de manière nouvelle: le langage de l'Esprit (de médiatisé qu'il était par la Loi & Les Prophètes voire

---

(15) L'importance de l'Ancien Testament chez Matthieu est un fait reconnu. Non seulement l'évangéliste est celui qui se réfère le plus à l'Ancien Testament, mais il considère l'Ancien Testament dans ses exigences et ses promesses, comme source de la vérité (F. Bovon, *Introduction aux Evangiles synoptiques,* Polycopié de l'Université de Genève, 1970, p. 100).

(16) Faiblesse que nous avons relevée chez Calvin (cf. *Hokhma* 31, p. 34 et note 30). A cet égard, en anticipant déjà un peu, nous pouvons faire référence à Luc; en Actes 2, **le don de l'Esprit à la Pentecôte** (ouvrant le temps de l'Eglise, les a posteriori) **est d'abord un fait de vision et seulement ensuite un fait d'audition: la Parole est vue avant d'être entendue!**

(17). Notion vétérotestamentaire: 2 S 23,2.

La pensée rabbinique tendra, elle, à identifier le Saint-Esprit et l'Ecriture: « Savoir si un écrit peut être admis dans le canon et s'il a été rédigé dans l'Esprit Saint est une seule et même question. C'est pourquoi une parole de l'Ancien Testament peut être désignée soit comme parole de la Torah, soit comme une parole de Saint-Esprit », Kittel, trad. française, *art. Esprit,* Genève, 1971, p. 101. C'est le courant de pensée repris par la théorie de la théopneustie, dont l'écho néotestamentaire se trouve en 2 Tm 3,16.

par l'Ecriture – selon les Rabbins), trouve sa pleine expression dans le Fils. *Pratiquement cela ne signifie pas qu'il faut faire l'économie de la référence scripturaire, mais cela signifie que ce n'est pas l'Ecriture qui est porteuse* (en elle-même, dans son « inspiration ») *de l'Esprit, mais le Fils auquel elle conduit.* C'est ce que le christianisme primitif a mis en pratique dans son interprétation de l'Ancien Testament (18), en prenant Jésus l'exégète pour exemple (la messianité), et Jésus le Seigneur pour norme (19) (la grâce) (a priori 1), dans la confiance en la conduite de l'Esprit (a priori 2).

Ces considérations nous conduisent au troisième point, à savoir comment le langage de l'Esprit trouve-t-il son expression en Jésus ? Tout naturellement Matthieu est parti de la conception vétérotestamentaire de l'Esprit comme puissance, force qui emporte celui qui en est saisi ; mais contrairement à ce que le judaïsme imaginait du Messie (20), Matthieu ne l'a pas présenté comme porteur du Saint-Esprit, comme le premier pneumatique (21). « Toutes les mentions de l'Esprit à propos de Jésus soulignent seulement sa place unique, sa position eschatologique, le fait qu'en lui Dieu est réellement présent, comme il ne l'a jamais été ailleurs » (22). A partir même de Jésus qui a peu parlé de l'Esprit (précisément pour que s'accomplisse sa mission), Matthieu nous atteste que les données vétérotestamentaires, de prime abord très animistes et vitalistes de la « rûah », se norment en Jésus, auquel l'Esprit donne la vie (1,18-20), (l'onction messianique au baptême, chez Marc seulement) et la force de résister à la tentation (4,1), qui sont deux (trois) façons d'attester le caractère unique de Jésus. Autrement dit, et pour résumer : en se normant ainsi, **l'Esprit révèle que le principe** (au sens de la proposition première, non déduite : a priori) **de son opération est de montrer qu'en Jésus, Dieu rencontre son peuple. Le langage de l'Esprit c'est l'attestation au croyant de la proximité du Fils : Emmanuel, Dieu avec nous** (1,23b). Mais aujourd'hui Jésus n'est plus présent en chair. Comment donc le Saint-Esprit atteste-t-il sa proximité ? C'est la réponse que nous allons chercher chez Luc.

Le contexte de la reconnaissance du don de l'Esprit : la naissance à l'Eglise. A la différence de Matthieu, Luc est un théologien de la seconde ou de la troisième génération. Comme les autres évangélistes, il écrit un

---

(18) R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids, 1975, p. 78 : « Les premiers chrétiens continuèrent leur étude des Ecritures sous la conduite immédiate du Saint-Esprit et selon l'exemple pratiqué par Jésus dans ses propres interprétations explicites et sa pratique exégétique. »

(19) Dans la synthèse (p. 38) nous verrons le sens de ces deux pôles que sont la Messianité et la Seigneurie.

(20) E. Schweitzer, Kittel, *art. Esprit, op. cit.*, p. 141 : « La situation est inverse de celle du judaïsme, où seuls les liens des derniers temps sont au centre, le Messie, en tant que celui qui les transmet, ne jouant qu'un rôle secondaire. »

(21) Les seuls passages où Jésus est désigné comme porteur d'une puissance pneumatique soulignent le caractère unique de Jésus et de son œuvre. Par exemple 12,28 : « Mais si c'est par l'Esprit que je chasse les démons, alors le règne de Dieu vient de vous atteindre. »

(22) E. Schweitzer, *op. cit.*, p. 104, 140. Voir aussi supra.

texte (l'évangile) qui a pour but de communiquer des données inconnues de ses lecteurs mais ces données ne sont pas tant des informations qu'il aurait grâce à sa position de témoin du Christ. Ce qu'il entend faire d'original (cf. son introduction à Théophile), c'est montrer que les événements fondateurs ont une cohérence avec leurs déploiements ultérieurs, ils s'éclairent mutuellement. Témoin du développement de la prédication, Luc est l'homme de la transition entre les témoins qui légitiment leur autorité a priori et ceux qui la légitiment a posteriori (Paul); *c'est son projet qui le légitime.* Pour la pneumatologie il est un homme-clé car il s'est posé la question du comment de l'opération du Saint-Esprit à la fois à partir du Messie (l'évangile), et à partir de l'Eglise qui se constitue par le don du Saint-Esprit (les Actes). *Il a lié au niveau pratique* (dans sa personne et ses écrits) *la connaissance de l'Esprit qui atteste aux croyants la proximité du Fils* («Dieu avec nous») *au don de l'Esprit à la communauté; son œuvre nous conduit à affirmer qu'a priori l'attestation de la proximité du Fils correspond pratiquement au don de l'Esprit suscitant la communauté chrétienne missionnaire.*

Des multiples aspects de la transition marquée par Luc (23), nous ne retiendrons que ceci: la position d'observateur qu'il se donne et sur laquelle il développe ses écrits (cette position étant la légitimation de son autorité), et ses conséquences quant à l'observateur (qu'il est et qu'il nous fait être) devenant un témoin. Comme Matthieu, Luc considère l'Esprit comme une puissance (1,35; 4,14), mais il va plus loin car il ne se contente pas d'éviter de présenter Jésus comme un pneumatique; dès son élévation il le présente comme celui qui envoie le pneuma (24,49). C'est la clé théologique de sa position d'observateur. Il la tient de la vie de Jésus et va la reprendre légèrement différemment (24) au début des Actes: *«Ils étaient donc réunis et lui avaient posé cette question: "Seigneur est-ce maintenant le temps où tu vas rétablir le Royaume d'Israël?" Il leur dit "Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a fixé de sa propre autorité mais vous allez recevoir une puissance, celle du Saint-Esprit qui viendra sur vous; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et jusqu'aux extrémités de la terre"»,* 1,6-8. **Luc va présenter l'Esprit, ses interventions miraculeuses et ses manifestations de puissance** (par les témoins du Christ) **avec une grande précision et force détails** (25), **comme un observateur sachant que ces renseignements sont nécessaires** (pas pour eux-mêmes mais) **parce qu'ils attestent pour ceux qui les voient** (ce fut le cas pour lui, en partie probablement), **l'accomplissement du plan**

---

(23) Cf. notre résumé sur la pneumatologie de Luc in *Présupposés d'une pneumatologie charismatique, op. cit.,* pp. 32-33.

(24) A la différence de l'Evangile (24,49), dans les Actes, Luc ne dit pas explicitement que le ressuscité envoie l'Esprit.

(25) Il insiste tellement sur l'inspiration et les «domestications» de sa puissance, qu'il apparaît ici ou là dangereusement à la disposition des apôtres», F. Bovon, *Luc le théologien,* Neuchâtel, 1978, p. 234.

de Dieu. Ainsi la cause des manifestations de l'Esprit se trouve en Jésus, comme leur but qui est d'attester la résurrection du Christ (2,36), **par le don du Saint-Esprit** (2,33).

Luc n'est pas un conteur émerveillé par des manifestations extraordinaires qui l'auraient frappé a posteriori. Il est un observateur se définissant a priori comme un « historien sacré », désireux de donner à ses lecteurs un récit ordonné (1,3), c'est-à-dire propre à leur offrir l'intelligence des événements touchant à la venue du règne de Dieu (26). Ainsi la liberté et la foi avec lesquelles il décrit le don eschatologique de l'Esprit comme observateur, est significative de ce qu'il veut opérer chez son lecteur : une transformation du regard, annoncée par l'étonnante remarque des Anges à l'Ascension (1,11) (27). Il veut que son lecteur puisse ainsi devenir, par un regard libéré et croyant, un témoin (au sens subjectif et objectif) du don de l'Esprit : c'est-à-dire un homme qui, pénétré de la vision du Christ ressuscité (la foi), l'attend *(« il reviendra de la même manière »),* non plus en observateur passif *(« pourquoi restez-vous là à regarder vers le ciel ? »),* mais en témoin actif *(« une puissance... viendra sur vous »).* Son œuvre d'écrivain sacré a pour but de faire de nous des observateurs intelligents, propres à comprendre le sens des événements dont nous sommes témoins, passifs d'abord (la prédication de la grâce, attestée comme don eschatologique de l'Esprit), actifs ensuite (la réception du don du Saint-Esprit). Cette transformation du regard est la traduction pratique de la fonction herméneutique de l'Esprit. Les versets 6 à 8 du chapitre 1, cité ci-dessus, présentent à nouveau les deux plans de cette fonction (plan que nous avions déjà évoqué dans la première partie de cette recherche) :

* **La connaissance de Dieu est corrigée par l'annonce nouvelle du règne de Dieu, règne qui est le don eschatologique de l'Esprit par le Fils ressuscité.** (1,6a : le Royaume n'est pas seulement à attendre pour le futur, comme une intervention du Fils, il commence dans le don de l'Esprit *« sur toute chair »* (2,17a)). Dieu atteste sa proximité dans le Fils ressuscité (28), proximité qui n'est plus la présence corporelle du Fils (que les disciples ont suivi individuellement), mais le don de l'Esprit, accordé non seulement aux disciples mais à bien d'autres encore (les nations !). *Théologiquement c'est la grâce* (a priori 1), *pratiquement c'est le passage de l'individualisme* (faux regard sur Dieu et son règne), *à la communauté* (nouveau regard sur le Fils : il règne par le don de l'Esprit accordé à tous les croyants). Autrement dit : la proximité de Dieu (après l'Ascension du Fils), c'est la com-

---

(26) Le règne de Dieu est le thème de la prédication de Jésus chez Luc. Dans les Actes, elle est aussi une préoccupation centrale (1,3b + 6), elle sera le thème de la prédication apostolique.

(27) Ce que les disciples n'ont pas encore réalisé mais réaliseront après la Pentecôte (cf. note supra).

(28) « Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous en sommes tous témoins. Exalté par la droite de Dieu, il a donc reçu du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez », 2,32 s.

munauté des témoins, non pas en elle-même, mais précisément dans son mouvement d'expansion (le don de l'Esprit missionnaire).

* **La connaissance de soi est corrigée par l'annonce nouvelle de la tâche à laquelle nous sommes appelés et pour laquelle nous sommes équipés par le don de l'Esprit.** A la question des disciples sur le règne (1,6a), Jésus les renvoie à eux-mêmes (1,8a : « *vous allez recevoir* ») ; d'observateurs ils deviennent des héritiers de la promesse de l'Esprit, des témoins – de vrais observateurs au sens où Luc l'a été et nous invite à l'être ! *Théologiquement c'est la foi en l'Esprit* (a priori 2), *pratiquement c'est le passage de la connaissance de l'Eglise comme corps institutionnel* (faux regard sur soi : observateur passif) à *l'Eglise comme Corps du Christ* (nouveau regard sur soi : témoin actif). Autrement dit : la proximité de Dieu (dans la communauté des témoins), c'est ma propre personne de « témoin-pour-les-autres ».

Une analyse du discours de Pierre nous permettrait de lier la gerbe, en illustrant ces affirmations. Nous la ferons brièvement après avoir posé le troisième et dernier a priori.

THÈSE 3 : L'A PRIORI ECCLÉSIAL : SOLA SCRIPTURA

La dimension pratique de la connaissance de Dieu par l'Esprit s'est normée dans la vie du Jésus historique. Elle correspond à un renvoi double et conjoint :

a) **à la** ***médiation d'un texte*** (comme parole proférée, communication inachevée, extensive) **comme seul référent prophétique, comme** ***guide*** (contre la position catholique traditionnelle, pour la Sola Scriptura protestante).

b) **à l'*****immédiateté d'une personne*** (parole incarnée, inspirée, ressuscitée : communication achevée, intensive), **comme seul accomplissement prophétique, comme** ***témoin*** (contre l'épistémologie réductionniste calvinienne, pour la prise en compte de la communication orale et gestuelle (symbolique) (Pentecôtiste), comme témoignage immédiat.

A priori, la conjonction du médiat (texte, autorité formelle) **et de l'immédiat** (Fils ressuscité, autorité matérielle), **c'est-à-dire la conjonction d'une parole proférée et incarnée** *(auto-communicante),* **est le don eschatologique de l'Esprit attestant l'*****« ecclésia »*** **missionnaire.** C'est le passage de l'observateur au témoin (objectif et subjectif) ; contre l'individualisme protestant, pour la communion des témoins (catholique).

COMMENTAIRE: le discours de Pierre à l'issue de la Pentecôte (2,14-41), tel que Luc nous le présente, permet d'expliciter cet a priori. L'apôtre fonde ses propos sur l'Ecriture (Jl 3,1-5; Ps 16,8-11). Elle est a priori le guide qui permet d'expliciter les événements annonciateurs du Règne. Ces événements, les auditeurs de Pierre en ont été les témoins (inintelligents d'abord, 2,23b): ce sont les signes du Règne de Dieu (la proximité nouvelle de Dieu en Jésus-Christ) que Jésus a accompli (2,22). En fait, personne, ni Pierre ni ses auditeurs, n'a réalisé du vivant de Jésus que l'immédiateté de ce Règne était sa personne même (en ce sens la médiation du texte vétérotestamentaire n'a pas été suffisante). La disparition de Jésus ne change pas le fait que le Règne de Dieu soit de l'ordre d'une immédiateté personnelle. Au contraire la résurrection et l'exaltation de Jésus ouvrent à une immédiateté personnelle d'un ordre nouveau; ce n'est plus celle de Jésus (désormais auprès du Père) mais celle de l'autre qui, recevant l'Esprit du Fils devient un témoin du Fils.

Pour Pierre, tout témoin de la résurrection qu'il soit, comme pour ses auditeurs, cette immédiateté est le don de l'Esprit: *« Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous en sommes tous témoins* (29). *Exalté par la droite de Dieu, il a donc reçu du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez »* (2,32). Cette immédiateté nouvelle par le don de l'Esprit du Fils ressuscité a les mêmes caractéristiques que celles de l'immédiateté du Jésus historique. Précisément parce que l'Esprit s'est donné une norme dans cette immédiateté historique. Les caractéristiques de cette immédiateté sont les suivantes:

a) Nous l'avons vu, elle fait appel a priori à la **médiation de l'Ecriture** comme guide, référent prophétique (a posteriori elle va conduire à la médiation d'une nouvelle Ecriture (le Nouveau Testament), c'est la suite de cette étude: les a posteriori).

b) Elle a pour point d'accrochage **des signes** dont nous sommes d'abord observateurs et par lesquels nous devenons ensuite des témoins du Règne: *« vous le voyez et l'entendez »*. C'est le but du livre des Actes et de ses détails pneumatologiques.

c) Elle correspond à **l'immédiateté d'une personne rencontrée,** qui est (pour moi) témoin du « Dieu avec nous ». C'est la naissance à l'« ecclésia » (je deviens un témoin), à ses deux dimensions fondatrices: *sacramentelle et missionnaire.* La dimension sacramentelle est préfigurée par les disciples suivant Jésus, d'abord chacun pour son compte et ce jusqu'au dernier repas où leur commune appartenance au Fils est signifiée. La dimension missionnaire est préfigurée par les disciples recevant ensemble le don de l'Esprit; dans cette communion des témoins par effusion de l'Esprit, ils sont conduits, non à rester ensemble, mais à rencontrer d'autres hommes pour qu'ils deviennent à leur tour des témoins.

---

(29) Il peut s'agir de témoin au sens objectif ou subjectif, le texte ne le précise pas!

C. Synthèse

Le but de cette recherche des fondements était de préciser la fonction de l'Esprit dans l'économie divine, et ce dans la perspective de la connaissance de Dieu. Contrairement à la tradition occidentale nous sommes partis de la diversité des Personnes impliquées dans l'histoire du Christ (comme le permettent les Ecritures) et non de l'unité de Dieu. Pour sérier cette diversité ainsi perçue, nous proposons de préciser la fonction de l'Esprit par le concept d'interprétation. Les deux dimensions impliquées dans l'herméneutique chrétienne (la connaissance de Dieu et de soi) sont apparues plusieurs fois. Nous en avons aussi tenu compte dans notre recherche biblique, *en nous attelant à ne pas séparer le texte biblique* (son contenu, son contexte, etc.) *de la personne même de l'auteur* (sa personne, sa vie). Ce faisant nous avons ainsi essayé de mettre en pratique la thèse que nous allons résumer, selon laquelle **pratiquement, l'Esprit, en conduisant à la connaissance de Dieu et de soi est toujours l'interprète d'un texte et d'une personne**, l'un n'allant jamais sans l'autre.

1. *La fonction herméneutique: fondements théologiques*

a) **La nature de la connaissance: le motif christologique du mystère de la connaissance de Dieu.**

Nous avons appris que le fondement de la connaissance de Dieu, c'est le Fils (a priori 1). En lui le Père nous connaît, en lui nous connaissons le Père. C'est le motif christologique en épistémologie: la connaissance qu'a le Père de l'homme est intérieure à lui, elle se situe dans sa relation au Fils (fondement intra-trinitaire de la connaissance). C'est le Fils qui, dans le mystère de sa double nature, est le principe de toute connaissance vraie. Celle-ci est à la fois objective et relationnelle; précisément parce que le Fils, comme Parole incarnée se fait objet de connaissance (Parole qui s'offre, nature humaine), posant l'homme comme sujet d'une connaissance objective. Ainsi «en Christ», l'homme est sujet d'une connaissance objective, dont le motif est paradoxalement extérieur à lui (30). Mais le Fils est aussi sujet de connaissance (Parole qui juge, nature divine), posant l'homme comme objet de connaissance relationnelle. Ainsi «en Christ» l'homme se sait pleinement connu du Père mais paradoxalement le motif de cette connaissance lui est intérieur (31). **Ces deux dimensions théologiques de la connaissance correspondent au mystère de l'«homoousios». Elles ne**

---

(30) C'est le mystère de la foi comme action humaine. Elle est une connaissance extérieure à l'homme car celui-ci confesse, non seulement que le Christ est l'objet de sa foi, mais qu'il en est aussi le sujet.

(31) C'est le mystère de la foi comme action divine. Elle est une connaissance intérieure à l'homme car celui-ci reconnaît sa pleine liberté et responsabilité; il est connu de Dieu pour être précisément libre et responsable.

sont réductibles à aucun autre paramètre théologique que la Personne même du Fils (que ce soit l'Eglise, l'Ecriture ou la prédication). **Pratiquement elles ne sont pas distinguables l'une de l'autre et par conséquent l'une ne prime pas sur l'autre**; que ce soit la dimension relationnelle (fidéisme) ou la dimension objective (orthodoxie).

L'approche du mystère de la connaissance de Dieu par le motif christologique doit être poursuivie. Si la nature de la connaissance de Dieu relève du mystère christologique de l'« homoousios », ce mystère est aussi celui de la nature de la transmission de cette connaissance (puisque la connaissance est objective et relationnelle, donc transmissible de par sa nature même). Par quoi cette transmission est-elle déterminée? Elle est déterminée par le Fils certes, mais par le Fils qui envoie l'Esprit: *c'est l'Esprit qui est la clé théologique de l'approche de la nature de la transmission de la connaissance de Dieu et non le Christ comme Parole auto-communicante* (ce que nous avons lu chez Calvin – cf. *Hokhma* 31, p. 31). Cette référence à l'Esprit nous a été suggérée par l'Ecriture. C'est elle qui nous invite à compléter le motif christologique du mystère de la connaissance de Dieu (sa nature), par le motif pneumatologique de ce même mystère (la nature de sa transmission). En effet nous l'avons constaté (a priori 2), la connaissance de Dieu est effective comme « confession du Christ dans la reconnaissance de l'Esprit qui nous donne accès à lui »; c'est-à-dire dans la reconnaissance d'un fait de transmission, dont l'Esprit est le motif.

b) **La nature de la transmission de la connaissance: le motif pneumatologique du mystère de la connaissance de Dieu.**

Avant même d'évoquer l'opération de l'Esprit nous savons a priori qu'elle est déterminée par le motif christologique du mystère de la connaissance de Dieu (la nature de la connaissance). L'Esprit ne lève pas le voile du mystère, mais il le transmet. Autrement dit, la référence à son opération n'est jamais identifiable à l'une ou à l'autre dimension de la nature de la connaissance. La nature de sa transmission n'est pas relationnelle ou subjective (Verbum dei internum) par rapport au Christ qui serait la transmission objective (Verbum dei externum); cela peut conduire à l'historicisme (un historicisme christologique, où la subjectivité est négligée au profit de l'objectivité des seules positivités extérieures à l'individu). A l'inverse, elle n'est pas non plus transmission objective, par rapport au Christ qui serait la transmission subjective; cela peut conduire à l'illuminisme ou au mysticisme. *L'œuvre du Saint-Esprit* (extensive) *ne se situe pas au même niveau que celle du Fils* (intensive). Tout au long de cette recherche, nous avons vu que l'œuvre de l'Esprit ne se connaissait pas en elle-même mais dans le Fils; nous avons vu qu'elle est le don du Père s'auto-attestant en attestant le Fils. C'est le mystère pneumatologique en épistémologie: en prononçant une Parole, le Père crée un espace, un mouvement en lui (l'Esprit), où peut se transmettre cette parole (fondement intra-trinitaire de la transmission de la connaissance). Ce mouvement est le principe même de l'unité de Dieu, comme identité dans la différence,

entre la médiation de la parole et l'immédiateté du Père: c'est l'auto-communication divine. **Le mystère de la fonction de transmission de l'Esprit est le passage de la médiation du Fils** (intensif) **à l'immédiateté du Père** (extensif) **et réciproquement** (a priori 2). ***Théologiquement la connaissance de Dieu et de soi est un fait d'interprétation: l'attestation de l'immédiat*** (extensif) ***par le renvoi à la médiation et l'attestation du médiat*** (intensif) ***par le renvoi à l'immédiat.*** Cette fonction d'interprétation (attestation – «martureô» – par renvoi – «anaggellô» –) correspond à la nature secrète de la communication de Dieu par l'Esprit.

Nous avons vu que pratiquement la fonction herméneutique de l'Esprit s'est normée comme attestation de la médiation d'un texte (comme guide) et de l'immédiateté d'une personne (comme témoin) (a priori 3). Nous ferons une synthèse de cette dimension pratique en résumant les deux pôles historiques de la fonction herméneutique. Mais une précision doit d'ores et déjà être donnée. Cette dimension pratique (texte et personne, a priori 3) est indissociable mais non identifiable à sa référence théologique. La médiation théologique du Fils ne correspond pas à la médiation pratique du texte, pas plus que l'immédiateté théologique du Père ne correspond à l'immédiateté pratique d'une personne. Il en est ainsi précisément à cause de la troisième Personne et de sa fonction propre de communicateur-interprète. *L'Esprit prend son mouvement de communication-interprétation dans les rapports entre le Fils* (intensif) *et le Père* (extensif) *(trinité immanente). La nature même de son mouvement est le passage d'un extensif à un intensif et réciproquement. Seulement* **nous ne pouvons pas distinguer le passage médiat** (Fils)-**immédiat** (Père) **du passage immédiat** (Père)-**médiat** (Fils) (32). **Pour nous, la médiation du Fils *c'est* l'immédiateté du**

---

(32) C'est la force de la critique de l'orthodoxie calvinienne ou des «évangéliques», à l'égard de la doctrine barthienne de l'Ecriture comme Parole de Dieu (dans la mesure où ils situent leur critique en pneumatologie!); **la catégorie d'«événement»** (employée pour évoquer la révélation), **événement qui ne peut pas se figer dans un livre, cette catégorie ne respecte pas pleinement le motif pneumatologique de la nature de la transmission de la connaissance. Elle a tendance à *distinguer* l'opération de l'Esprit comme attestation de l'immédiateté du Père** (dimension favorisée), **de son opération comme attestation de la médiation du Fils** (dimension négligée); **et ce en limitant la pneumatologie à l'immédiat** (cf. la catégorie pneumatologique barthienne de l'œuvre «subjective» de l'Esprit), **laissant à la christologie la dimension médiate** (l'œuvre objective du Fils) – (nous avons d'ailleurs constaté que bibliquement cette distinction ne convient pas à l'Esprit – *Hokhma* 31, note 52, p. 42).

Mais quand le courant évangélique ou néocalvinien ne situe pas clairement sa critique de Barth en pneumatologie, sa position est toujours susceptible de retomber dans un emploi discutable des catégories christologiques (cf. note 33). La référence à la révélation générale par exemple (cf. J.-M. Daumas, Calvin et Barth, Débat à propos de la révélation générale, in *Hokhma* 11, 1979, pp. 64-79) est judicieuse, à condition de préciser clairement que la nature de la communication de la connaissance de Dieu relève toujours d'un motif pneumatologique (ce qui est précisément et premièrement le cas dans la révélation générale). **Ainsi** «...l'aptitude des langages originaux de l'Ecriture à exprimer la pensée de Dieu...» (J.-M. Daumas, *id.*, p. 76), **n'est pas essentiellement d'ordre linguistique** («...La Parole qu'est l'Ecriture est d'ordre linguistique..., *id.*), **c'est-à-dire créationnelle, mais d'ordre spirituelle** (de l'Esprit), **c'est-à-dire relationnelle: le langage n'est pas disponible pour l'emploi divin** (comme médiation-immédiateté de communication) **sur le fond d'une «analogia entis»** (Calvin), **pas plus qu'il ne l'est sur celui d'une «analogia fidei»** (Barth). **Il l'est sur le fondement d'une «analogia relationnis», c'est-à-**

Père et réciproquement (trinité économique). C'est l'importance du motif pneumatologique (à distinguer du motif christologique (33)) pour saisir le mystère de la connaissance de Dieu sous l'angle de la nature de sa transmission. La nature de la transmission-communication est secrète. Ce secret est en fait le mystère de l'unité du Dieu trinitaire, le mystère de l'Esprit qui atteste le Père dans le Fils (l'extensif dans l'intensif) et le Fils dans le Père (l'intensif dans l'extensif).

Si nous revenons à la question pratique de l'attestation de la médiation d'un texte et de l'immédiateté d'une personne, nous comprenons pourquoi ils ne sont pas identifiables à la médiation du Fils et à l'immédiateté du Père. La nature de l'attestation de la médiation du texte (comme celle de l'immédiateté de la personne) dans la transmission de la connaissance de Dieu est secrète parce que la nature de la transmission par l'Esprit est secrète. Nous venons de voir en effet que cette transmission est un double passage (intensif-extensif/extensif-intensif), dans lequel nous ne pouvons distinguer l'intensif de l'extensif. Prenons d'abord la médiation du texte: le texte biblique est un guide, pratique (c'est-à-dire quand il est lu), de la connaissance de Dieu quand, par lui, l'Esprit atteste la médiation du Fils dans l'immédiateté du Père et réciproquement. *Ainsi le texte médiatise la transmission de la connaissance de Dieu; mais la nature de cette médiation, c'est-à-dire le lien entre le support* (le texte dans sa matérialité) *et sa virtualité à la communication immédiate* (hic et nunc), *est secrète.* **Nous ne pouvons séparer, dans le processus de lecture, ce que le texte transmet (objectivement) de ce que nous y comprenons (subjectivement),** et ce parce que le lien c'est le mystère de l'opération de l'Esprit Saint. Cette démonstration doit aussi être faite pour l'immédiateté de la personne, c'est la problématique de l'Institution et de l'Evénement. Une personne est un témoin vivant (c'est-à-dire quand nous sommes en relation avec lui) de la présence de Dieu quand, par lui, l'Esprit atteste la médiation du Fils dans l'immédiateté du Père et réciproquement. *Ainsi une personne peut être immédiatement le transmetteur de la connaissance de Dieu, mais la nature de cette*

---

dire une analogie de communication, propre au motif pneumatologique: l'analogie de «dévoilement» qu'est le passage immédiat-médiat et le passage médiat-immédiat (cf. la page 36 et la note 45). Ainsi la révélation générale fonde bien une «possibilité formelle de réception de la révélation scripturaire» *(id.),* car elle manifeste, sur le fond d'une communication abordée comme relation (Dieu et l'homme se parlent directement), que **c'est l'Esprit de Dieu (et non le langage en tant que tel), donné à l'homme, qui lui permet de communiquer avec son Père** (communication qui se fait certes par des médiations-immédiatetés d'ordre créationnelle). La différence entre révélation générale et spéciale est plus la question du don général de l'Esprit que la question de l'assomption du réel. Dans le cadre de la révélation générale, l'homme a l'Esprit de Dieu; c'est pourquoi il discerne dans la création Sa présence. Dans le cadre de la révélation spéciale, l'homme a l'Esprit de Dieu dans la mesure où il le reçoit du Fils (celui qui lui permet de communiquer à nouveau avec son Père, par l'«analogia fidei» – force de la position barthienne); c'est pourquoi il discerne la présence de Dieu dans la création (par conséquent dans les Ecritures) comme «Parole du Fils».

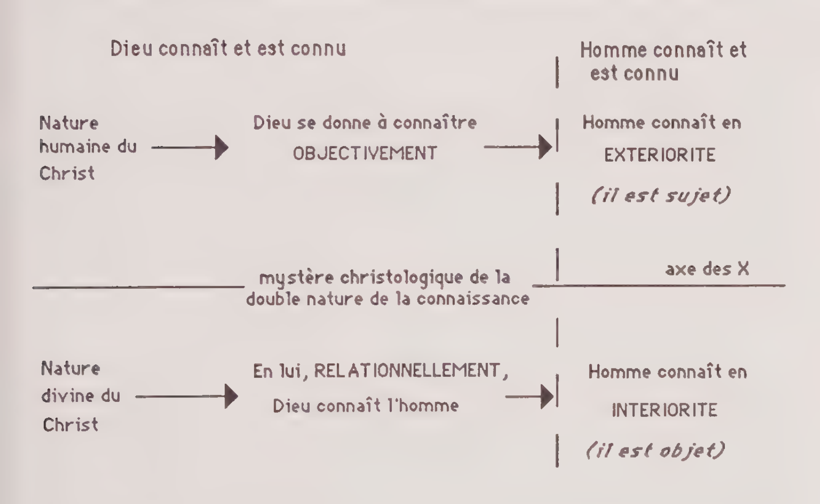
(33) C'est ce que ne respectent pas les fondamentalistes quand ils articulent la nature de l'autorité de l'Ecriture à partir du mystère christologique de la double nature dans l'Incarnation (cf. *Hokhma* 31, p. 26).

immédiateté, c'est-à-dire le lien entre la virtualité du témoignage d'une personne (l'événement) *et la personne elle-même* (l'institution) *est secret*. **Nous ne devons pas confondre, dans la communication immédiate, le témoignage d'une personne** (qui est attestation précisément par **renvoi**), **de la personne elle-même, et ce parce que leur union c'est le caractère secret de l'opération de l'Esprit** (34). Nous allons préciser ces définitions dans la synthèse heuristique.

c) **Synthèse heuristique des deux motifs du mystère de la connaissance de Dieu.**

Pour préciser la fonction herméneutique nous devons donc tenir compte de la nature de la connaissance, et de la nature de la transmission de la connaissance. Seule la prise en compte des deux motifs (christologique et pneumatologique) et de leur interdépendance, permet de dévoiler le mystère de Dieu qui se donne à connaître.

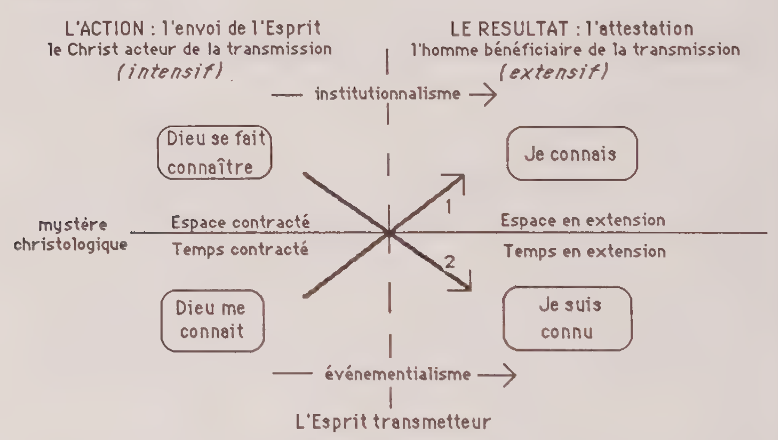
1. La nature de la connaissance (motif christologique: axe des X)



(34) C'est la force de la critique protestante à l'égard de la théologie catholique romaine traditionnelle du sacerdoce et de l'infaillibilité pontificale (quand elle n'oublie pas de se situer en pneumatologie !). **En s'estimant, comme institution, capable de délimiter les médiateurs** (témoins) **par lesquels l'Esprit atteste la connaissance de Dieu, la théologie catholique ne respecte pas le mystère pneumatologique de la nature de la transmission de la connaissance.** Elle a tendance à *confondre* l'opération de l'Esprit comme attestation de la médiation du Fils avec son opération comme attestation de l'immédiateté du Père, et ce en les articulant sur un motif christologique. **Or sa force, comme institution** (non pas fermée mais ouverte), **peut être précisément de vivre explicitement de ce mystère de l'Esprit qu'est le passage du médiat** (l'institution) **à l'immédiat** (l'événement), **et réciproquement.**

Commençons par présenter le premier motif. Dans ce premier schéma, comme dans les autres, le mystère de la connaissance de Dieu (vu sous l'angle de la nature de cette connaissance) correspond à l'axe des X. C'est le mystère impénétrable de l'union des deux natures en une Personne (Concile d'Ephèse, 431). Si nous transposons ce mystère dans l'ordre de la connaissance, nous nous apercevons que la connaissance est objective au sens où Dieu se donne à connaître, et relationnelle au sens où Dieu connaît, en lui-même, l'homme. Ainsi pour l'homme la connaissance vraie a toujours deux faces: le «connu» objectif, extérieur à l'homme (il est sujet, il voit, il rencontre...), et «l'être connu», subjectif, intérieur à l'homme (il est objet, il est vu, il est rencontré...). L'unité de ces deux faces de la connaissance correspond à l'union des croyants à la Personne de Jésus-Christ (l'Unio Mystica) (35).

2. La transmission de la connaissance (détermination christologique de la pneumatologie).



L'union des deux natures dans la Personne du Fils comme motif de l'union des deux dimensions de la connaissance de Dieu n'est possible qu'à partir d'un fait de transmission, et ce par respect du mystère même de la Personne du Fils, distincte de celle du Père (36). Ce fait de transmission est déterminé par deux affirmations apparemment inconciliables. D'un côté, c'est la Personne même du Fils (et aucun autre paramètre cf. p. 28) qui est (comme Parole) la connaissance de Dieu. D'un autre côté, nous avons accès à cette connaissance dans l'union à la Personne du Fils. Ces deux affirmations sont conciliables si intervient une autre approche du mystère,

(35) Cf. H. Blocher, L'union du croyant au Christ, in *Hokhma* 21, 1982, pp. 1-9.

(36) C'est la distinction Père-Fils qui inscrit la possibilité de la communication par l'Esprit.

celle de la transmission de la Personne (Parole) du Fils. Elle est déterminée doublement :

a) Par la distinction entre le Créateur et les créatures (dont le motif théologique est la distinction Père-Fils). Si nous avons accès à la connaissance de Dieu dans l'union au Christ, nous ne devenons pas des Fils par nature (mais par adoption (37)) ; nous ne nous confondons ni ne fusionnons avec la Personne du Fils. Nous sommes unis à elle par l'Esprit. Cette détermination apparaît dans le premier schéma par les traitillés verticaux distinguant Dieu de l'homme.

b) Elle est aussi déterminée par la nature de la connaissance de Dieu : c'est dans la Personne du Fils que l'homme connaît et est connu. C'est donc cette Personne qui oriente, prédispose la transmission comme transmission relationnelle (dans le Temps) et objective (dans l'Espace) (38). Le Fils rend possible la communication de l'Esprit en ce qu'il unit, dans le mystère de sa double nature, l'espace et le temps, dimensions essentielles à toute communication.

Nous pensons précisément que Calvin a fait cette déduction christologique géniale (39). Il a compris que le motif christologique déterminait un motif pneumatologique, ce dernier ayant pour fonction précise et limitée de communiquer le Christ. Dans l'ordre de la connaissance cela signifie que *l'Esprit est celui qui transmet les deux dimensions de la connaissance* (objective-relationnelle) *et leur mystérieuse union dans la Personne du Christ, **en les fondant l'une sur l'autre*** (40). Calvin a utilisé le concept biblique de témoignage-attestation (41) pour préciser ce fondement. Ainsi il a considéré l'Esprit comme attestation objective (témoignage extérieur, autorité formelle, Ecritures) d'une connaissance relationnelle. **C'est l'Esprit qui fait connaître l'Espace (l'écrit) par le renvoi au Temps (Dieu inspirant l'écrivain)** (flèche 1). Calvin a aussi considéré, mais en le négligeant un peu (42), le témoignage de l'Esprit comme attestation relationnelle (témoi-

---

(37) Cf. notre article dans *Hokhma* 23, 1984, Présupposées d'une pneumatologie charismatique, pp. 55-57.

(38) En physique moderne, depuis la théorie de la relativité d'Einstein, il est apparu que l'espace et le temps sont des paramètres relatifs et ce dans leur interdépendance même. En épistémologie, Kant a évoqué ces deux dimensions : « ... il y a deux formes pures de l'intuition sensible, comme principe de la connaissance a priori savoir, l'espace et le temps (...) », E. Kant, *Critique de la raison pure,* Paris, 1967, p. 55. Nous essayons ici de tenir compte de la relativité de l'espace et du temps en l'interprétant à partir du lien christologie-pneumatologie : le Christ est la norme de toute connaissance vraie car dans sa personne il unit l'espace et le temps de façon absolue (l'intensif lié à l'extensif). L'Esprit est celui qui communique cette union et ce, par conséquent, dans un rapport espace-temps relatif.

(39) Cf. 1re partie in *Hokhma* 31, 1986, p. 26.

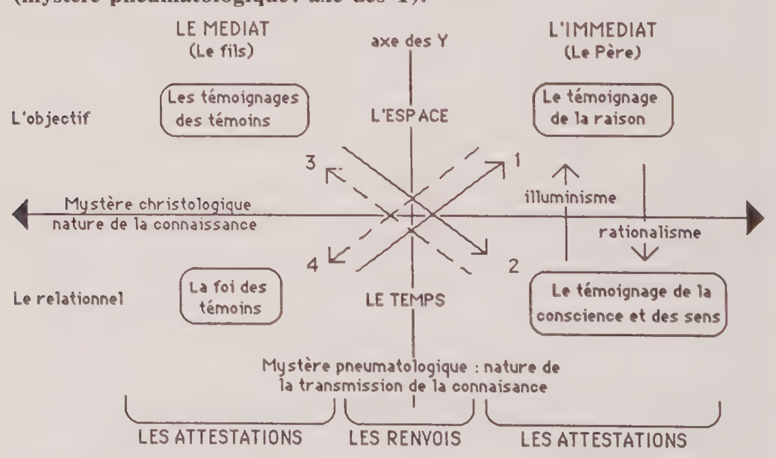
(40) Ce fondement de l'un sur l'autre est christologique (passage de la flèche par l'axe des X), mais il manque encore sa détermination pneumatologique (passage par l'axe des Y) ; c'est le point suivant, le schéma 3.

(41) Calvin n'a pas fait de référence explicite au concept de renvoi (« anagello »), alors même qu'il s'agit bien d'un renvoi. C'est sur cette absence de référence à ce concept que nous voyons une faiblesse chez le réformateur de Genève.

(42) Cf. 1re partie in *Hokhma* 31, 1986, p. 29.

gnage intérieur, autorité matérielle, la conscience et les sens) d'une connaissance objective. **C'est l'Esprit qui fait connaître le Temps (la conscience de la situation présente) par le renvoi à l'Espace (Jésus inspiré dans sa vie terrestre, thème biblique de la suivance)** (flèche 2). Pour préciser la découverte de Calvin, nous avons repris le schéma que nous avions élaboré dans l'introduction (cf. *Hokhma* 31, p. 28). L'axe des X reste en place (la nature de la connaissance). L'opération de l'Esprit (les deux flèches) est celle de transmettre la connaissance, en respectant le mystère de ses deux dimensions unies dans la Personne du Christ. Graphiquement, le respect de ce mystère est la nécessité pour les flèches de traverser l'axe des X (rupture dialectique). Celles qui ne traversent pas correspondent à deux erreurs pneumatologiques: l'institutionnalisme et l'événementialisme (43). Ainsi, en reprenant Calvin nous pensons que la fonction de l'Esprit est toujours, dans le cadre d'un rapport sujet-objet, le passage d'une intériorité à une extériorité (flèche 1): c'est l'Esprit (du Fils) qui me transmet secrètement la connaissance de Dieu, à partir du Père (sujet) qui m'a connu en Jésus-Christ (passage de l'intériorité *Dieu me connaît* à l'extériorité *je connais*). C'est aussi le passage d'une extériorité à une intériorité (flèche 2): c'est l'Esprit qui me transmet secrètement que je suis connu de Dieu, à partir du Père (sujet) qui s'est fait connaître en Jésus-Christ (passage de l'extériorité *Dieu se fait connaître* à l'intériorité *je suis connu*). Ces passages sont déterminés par le motif christologique: comme acteur (sujet), le Christ est intérieur à Dieu et à l'homme. C'est le sens du qualificatif intérieur appliqué par Calvin à l'Esprit.

3. La nature de la transmission de la connaissance (mystère pneumatologique: axe des Y).



(43) Voir aussi les notes 32, 34. **L'institutionnalisme est la continuité de l'œuvre de l'Esprit dans l'espace séparément du temps. L'événementialisme est la continuité de l'œuvre de l'Esprit dans le temps séparément de l'espace.**

Si la christologie détermine la fonction de transmission de la pneumatologie, la nature de cette transmission est déterminée par un motif proprement pneumatologique. C'est à partir du concept johannique de re-port, de renvoi que nous avons présenté ce motif (a priori 2). Nous avons vu qu'il correspond à un renvoi du Père au Fils (« *Tout ce que possède mon Père est à moi* », Jn 16,15) et du Fils au Père (« *Il recevra de ce qui est à moi et il vous le communiquera* », *id.).* Le secret de ce renvoi, c'est l'impossibilité devant laquelle nous sommes de séparer ce qui vient du Fils (par le Fils, le médiat), de ce qui vient du Père (l'immédiat), de même que nous ne devons pas les confondre. Graphiquement le secret de la nature de la communication par l'Esprit c'est le passage obligé par l'axe des Y ; c'est le passage du médiat à l'immédiat (les flèches pleines) et réciproquement (les flèches traitillées). Autrement dit, **l'Esprit n'est pas seulement envoyé par le Fils (du médiat à l'immédiat) mais, procédant du Père, il renvoie au Fils (de l'immédiat au médiat).** C'est la distinction que nous n'avions pas trouvée chez le réformateur de Genève et qui l'empêchait d'évaluer correctement les erreurs de ses opposants « spirituels ». Nous estimions précisément que si Calvin avait bien fondé l'œuvre de l'Esprit en dépendance de celle du Fils (l'Esprit agit *par* le Fils) qui envoie l'Esprit (la Pentecôte), il n'avait pas clairement fondé son action en distinction de celle du Fils (l'Esprit envoyé par le Père agit *pour* le Fils) qui reçoit l'Esprit (le baptême de Jésus) (44). S'il l'avait fait, il n'aurait pas manqué de souligner la dimension immédiate de la nature de la communication de l'Esprit (les flèches traitillées). Il aurait souligné l'importance de la conscience et des sens qui doivent non seulement être conduits par les témoignages des témoins (flèche 2), mais qui doivent conduire à ces témoignages (flèche 3) ; de même il aurait souligné l'importance de la raison qui doit non seulement être conduite par la foi des témoins (flèche 1), mais qui doit y conduire (flèche 4). C'est ce passage de l'immédiat au médiat qui tenait à cœur aux spirituels du temps de Calvin, comme d'ailleurs il tient à cœur à des courants autres comme le rationalisme et l'humanisme chrétien, courants dont nous savons qu'ils se réclament aussi d'une certaine paternité calvinienne. L'erreur pneumatologique de ces courants peut être de considérer que Dieu se fait connaître dans l'immédiateté sans renvoi au médiat. Dans ce cas il s'agit d'illuminisme ou de rationalisme (non-respect du motif pneumatologique (la nature de la transmission de la connaissance) = non-passage par l'axe des Y).

En évoquant le double renvoi, nous sommes au cœur de la fonction herméneutique de l'Esprit. L'Esprit est herméneute en ce qu'il anime lui-même le processus cognitif. Il l'anime en obligeant le sujet connaissant à ne jamais se reposer, ni sur les médiations par lesquelles il connaît, ni sur l'immédiat dans lequel il connaît, mais à toujours passer de l'un à l'autre. **L'Esprit**

(44) Nous verrons dans la deuxième partie de cette synthèse que l'Incarnation (le baptême de Jésus) et l'Ascension (la Pentecôte) sont les deux axes pneumatologiques à partir desquels l'Esprit s'est normé pour son action d'herméneute.

est herméneute en ce qu'il traduit (re-porte) **ce qui a été** (médiat) **dans ce qui est** (immédiat), **en renvoyant ce qui est à ce qui a été. C'est un mouvement de nature analogique** (45), **la nature de l'Esprit étant précisément de rendre équivalent le passage médiat-immédiat au passage immédiat-médiat. C'est en ce sens qu'il est Dieu, qu'il est garant de l'unité de Dieu** (trinité immanente). **Dans l'économie divine, la reconnaissance de son opération consiste pour nous à ne pas séparer ou confondre les deux passages** (le trait plein du traitillé). Prenons le premier exemple (flèches 2/3) : nous ne pouvons ni séparer ni confondre le témoignage de la conscience et des sens, des témoignages des témoins parce que l'attestation de l'un se fait par le renvoi à l'autre. Autrement dit : *si nous savons qu'il s'agit de deux connaissances de natures différentes* (objective et relationnelle : détermination christologique), *nous ne pouvons ni séparer ni confondre la façon dont elles nous sont transmises* (connues) *parce que la connaissance de l'une nous est transmise par le renvoi à l'autre* (détermination pneumatologique). Nous ne pouvons donc déterminer le comment de la transmission des témoins indépendamment du comment de la transmission de notre conscience et de nos sens, car les témoignages des témoins nous renvoient à notre conscience et à nos sens, et ceux-ci nous renvoient à ceux-là. Il en va de même pour les flèches 1/4 : la transmission de la foi des témoins ne se fait pas sans passer par notre raison parce que la foi des témoins nous renvoie à notre raison (flèche 1). De même notre raison ne peut avoir accès à la connaissance de Dieu indépendamment de la foi des témoins parce que notre raison cherchant à connaître Dieu nous renvoie à la foi des témoins (flèche 4).

2. *Les pôles herméneutiques : fondements historiques*

L'objectif de ces derniers paragraphes est de résumer la fonction herméneutique de l'Esprit sur le plan historique. Comme nous l'évoquions dans la première partie, il nous faut pouvoir mettre en place les références qui situent théologiquement les composantes pratiques de la connaissance de Dieu telles que le passé nous les a léguées et telles que les sciences historiques et humaines nous permettent de les comprendre. Ce sont principalement les Ecritures Saintes, dans leur genèse, leur diversité et leur unité, et l'Eglise dans ses racines (le Judaïsme) et ses développements (l'ouverture aux Gentils). La question est celle de savoir comment, par l'intervention de ces composantes différentes, dans la clarté (continuité) et l'opacité (épaisseur) de l'histoire, l'Esprit transmet la connaissance de Dieu révélée en Jésus-Christ. Comme nous l'avons fait dans les parties précédentes, nous allons distinguer la nature de la connaissance et ses rapports à l'histoire

---

(45) Il faut penser à une analogie de proportion du type : immédiateté/médiateté = médiateté/immédiateté.

(motif christologique), de la nature de la transmission de la connaissance et ses rapports à l'histoire (motif pneumatologique).

a) **La continuité de la fonction de révélation du Christ dans l'histoire : la connaissance dans l'Esprit**

Comment la connaissance dans l'Esprit est-elle, aujourd'hui encore, la révélation de Jésus-Christ ? Comment l'histoire de l'Esprit (le révélant) est-elle indissociablement liée à l'histoire du Christ (le révélé) ? Conformément à toute notre démarche (cf. a priori 1), il nous faut partir de la prédication de la grâce pour y répondre. Or cette prédication s'ancre sur le Christ comme révélation de Dieu située à la fois *dans l'histoire* (dans l'espace et le temps humains) et *hors de l'histoire* (pré-existence et post-existence du Christ). Ainsi c'est le Christ qui auto-détermine la continuité de sa fonction de révélation dans l'histoire, dans la mesure où son ministère est marqué par ces deux pôles historiques (et théologiques) que sont le passage du transhistorique à l'historique et le passage de l'historique au transhistorique. Le premier passage est, dans l'ordre de l'histoire du salut, l'Incarnation ; dans un ordre théologique plus large c'est la question de la reconnaissance de la Messianité de Jésus (46). Le second passage est, dans l'ordre de l'histoire du salut, l'Ascension ; dans un ordre théologique plus large, c'est la question de la connaissance de la Seigneurie du Christ (47). Or ces deux pôles que sont la reconnaissance de la Messianité et la connaissance de la Seigneurie ont une correspondance pneumatologique précise. Ce sont l'onction de Jésus (son baptême) et son ascension auprès du Père (conduisant à la Pentecôte). Lors de ces deux moments de la révélation christique (uniques dans l'histoire du salut), le Père a normé l'Esprit comme celui dans lequel la reconnaissance du Messie et la connaissance du Seigneur sont possibles. C'est la continuité de la fonction de révélation du Christ dans l'histoire : **la Messianité de Jésus est encore reconnaissable pour ceux qui cherchent à savoir qui il a été, *parce que* le Fils a reçu l'Esprit du Père** (mystère de l'Incarnation). **La Seigneurie du Fils est encore connaissable pour ceux qui cherchent à savoir qui il est *parce que* le Fils a envoyé l'Esprit du Père** (mystère de la résurrection-ascension). Ainsi la connaissance du Fils, comme connaissance *dans et par* l'Esprit, se joue sur deux pôles : *un pôle de messianité* (le passage du transhistorique à l'historique, la catégorie pneumatologique de l'onction (48), et un *pôle de sei-*

---

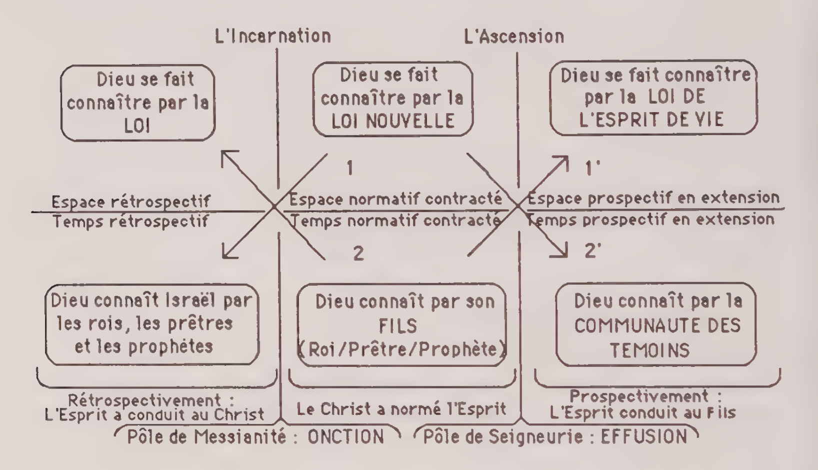
(46) Une reconnaissance qui ne s'opère pas seulement au baptême mais, comme les sciences biblique et historique nous permettent de l'analyser, elle fait suite à la totalité du ministère de Jésus.

(47) Une Seigneurie qui ne s'inaugure pas à la Pentecôte mais commence avant même la venue du Fils dans la chair.

(48) Elle prend sa racine dans l'Ancien Testament avec la consécration par action (« mâšaḥ »), du roi, du prophète, du prêtre ou encore du temple. C'est probablement au temps de l'exil que la promesse de la royauté éternelle, promise au trône de David (2 S 7, 12 ss) est reportée dans un lointain avenir, inaugurant ainsi l'espérance messianique. Le terme grec équivalent

gneurie (le passage de l'historique au transhistorique, catégorie pneumatologique de l'effusion (49)). Voici, avec la même structure que les schémas précédents (le 2e particulièrement), une présentation heuristique de ces pôles historiques.

Pôles herméneutiques: la référence christologique



à « mâšaḥ », « chriô » est employé dans le Nouveau Testament pour l'onction reçue par le Christ à son baptême (Lc 4,18) et pour l'onction que Dieu a conférée aux croyants 2 Co 1,21). Employé dans les épîtres johanniques, le substantif « chrisma » (littéralement: huile d'onction) signifie soit la Parole de Dieu reçue du Christ et pénétrant en l'homme sous l'action de l'Esprit, soit directement l'Esprit Saint: « Pour vous l'onction que vous avez ***reçue de lui demeure en vous*** et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne; mais comme son onction vous enseigne sur tout – et elle est véridique et elle ne ment pas – puisqu'elle vous a enseigné, vous demeurez en lui », 1 Jn 2,27 (nous soulignons). **L'onction relève de la catégorie symbolique de ce qui recouvre et pénètre, c'est-à-dire de ce qui nettoie, restaure, mobilise par imprégnation, *de l'extérieur;*** elle est la symbolique de Dieu qui se révèle en entrant dans l'histoire: il choisit des hommes qu'il met à part. La catégorie de l'onction a un coefficient d'individualisme et d'insatisfaction (cf. la vocation de Moïse par exemple).

(49) C'est une catégorie dont l'enracinement vétérotestamentaire est proprement prophétique: l'annonce par Joël (3,1-2), Ezéchiel (39,29) et Zacharie (12,10) que Dieu répandra, versera son Esprit sur la maison d'Israël (« šâphak »). Luc reprend cette thématique et son enracinement vétérotestamentaire avec le verbe « pimplêmi » (remplir et, par extension, satisfaire) (Lc 1,15,41,67; Ac 2,4; 4,8,31; 9,17 (Paul)) et le verbe « ekcheô » (verser du liquide (Ac 2,17)). Il garde la connotation enthousiaste, extatique, perceptible, de l'arrière-plan vétérotestamentaire aussi bien que son sens plus intérieur, de transformation du cœur de l'homme (Ez 36,26). Ce sont les composantes de la proximité nouvelle entre Dieu et son peuple, annoncée par le prophète: « Je ne leur cacherai plus mon visage puisque j'aurai répandu mon esprit sur la maison d'Israël », Ez 39,29. **L'effusion relève de la catégorie symbolique de ce qui remplit et déborde, c'est-à-dire de ce qui rapproche *de l'intérieur*, par surabondance, par excès.** Dieu se révèle en faisant éclater les frontières de l'espace-temps humain: il rassemble son peuple dans la vision de son amour éternel en Jésus-Christ. La catégorie de l'effusion a un coefficient de communauté et de satisfaction.

Commentaires: la Messianité et la Seigneurie comme l'espace-temps de la foi. Ce schéma demande un bref commentaire (!). Les flèches 1 et 2 correspondent à la reconnaissance de la Messianité de Jésus (et de la vocation «messianique» de ses témoins): elles se déroulent sur le mode d'une *recherche rétrospective* (passage de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance) et *identificatrice* (le Signe de la Nouvelle Alliance); ces flèches, par les renvois qu'elles indiquent, symbolisent l'Esprit qui atteste la Messianité de Jésus (50). C'est un passage du transhistorique à l'historique car c'est la reconnaissance d'une révélation de Dieu qui a été donnée dans l'histoire (c'est le mystère de l'opacité de l'histoire). Les flèches 1' et 2' correspondent à la connaissance de la Seigneurie du Christ (et de l'autorité de ses témoins): elles se déroulent sur le mode d'une *confession prospective* (passage de la lettre à l'Esprit) (51), d'une *recherche;* ces flèches, par les renvois qu'elles indiquent, symbolisent l'Esprit attestant la Seigneurie du Christ (52). C'est un passage de l'historique au transhistorique car c'est la connaissance d'un Dieu qui, aujourd'hui encore, se révèle dans l'histoire (c'est le mystère de la clarté de l'histoire).

Quels sont les rapports entre ces deux pôles? S'ils sont distincts pour le ministère terrestre de Jésus, qu'en est-il pour les disciples et pour le temps de l'Eglise? Du point de vue de l'expérience des premiers chrétiens, ces deux pôles correspondent à des étapes précises de leur découverte de l'œuvre de Jésus-Christ. Ce sont des étapes de foi, distinctes des événements historiques du salut: les disciples n'ont pas compris la Messianité de Jésus à sa naissance pas plus qu'ils n'ont compris sa Seigneurie à l'Ascension. Ils ont compris sa Messianité quand ils ont cru en lui (son baptême: l'onction de l'Esprit), de même qu'ils ont compris sa Seigneurie quand ils ont cru en sa post-existence auprès du Père (la Pentecôte: l'effusion de l'Esprit). Les pôles de Messianité et de Seigneurie sont donc des pôles herméneutiques (cf. notre définition dans la première partie, *Hokhma* 31, p. 36). **Ils sont un cadre ouvert à la foi dans lequel l'Esprit transmet la connaissance du Père par le Fils.** Deux remarques doivent être faites concernant ce cadre; elles ont trait à son fondement, à sa pertinence historique et à sa référence pneumatologique:

* Pour le croyant en particulier et l'Eglise en général, ce cadre a un fondement proprement historique: c'est l'espace-temps entre l'Incarnation et

---

(50) L'Esprit révèle la loi nouvelle (connaissance objective) par le renvoi aux conducteurs du peuple d'Israël qui l'ont mise en pratique dans leur relation avec Dieu (connaissance relationnelle); par référence rétrospective, cette loi est un accomplissement (flèche 1). Mais, aussi, l'Esprit révèle le nouveau conducteur du peuple de Dieu par le renvoi à la loi du peuple d'Israël (loi qu'il met en pratique). Il est donc par référence rétrospective, accomplissement (flèche 2).

(51) L'expression «loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ» est paulinienne (Rm 8,2). La «loi de l'Esprit de vie» comme la «communauté des témoins» sont des données de l'ordre de la confession prospective, c'est-à-dire des données de l'ordre de la foi, une foi qui est liberté de saisir l'à venir comme promesse de Dieu.

(52) L'Esprit révèle la «loi de vie» à confesser, à partir du Fils qui a révélé l'amour du Père. L'Esprit révèle la «communauté des témoins» à confesser, à partir de la loi nouvelle mise en pratique par le Fils.

l'Ascension. Il le qualifie de normatif-contracté (cf. schéma) car il détermine pour lui l'espace-temps autant passé-présent (rétrospectif) que présent-futur (prospectif); c'est-à-dire la dimension autant historique que supra-historique du ministère du Messie-Seigneur. Pour le non-croyant en particulier et le monde en général, ce cadre herméneutique peut difficilement exister car pour lui, historiquement, l'Incarnation et l'Ascension sont deux événements sans objet, sans contenu..., inexistants. Ainsi **le croyant et l'Eglise, dans leur propre histoire** (dans leur espace-temps), **se découvrent comme constamment déterminés par ces deux pôles: ils vivent de l'onction et de l'effusion, comme une marque de leur «être chrétien», comme l'espace-temps de leur foi** (53). Mais ils se découvrent, du même coup, en marche vers une nouvelle détermination, unipolaire: le retour (54) **du Messie-Seigneur** (55).

* La transmission de la connaissance du Père par le Fils, dans le cadre de la bipolarité Messianité-Seigneurie, est la fonction propre de l'Esprit. Nous avons constaté, par le second a priori, que la fonction de l'Esprit est celle d'opérer un renvoi, du Fils qui s'est révélé dans l'histoire (passage du transhistorique à l'historique, regard rétrospectif, a priori), à la création qui leur est confiée pour y confesser la Seigneurie du Christ supra-historique (passage de l'historique au transhistorique, regard prospectif, a posteriori), et réciproquement. Les deux pôles de l'a priori 2, liés à la fonction propre de l'Esprit, correspondent donc à ceux que nous venons de définir à partir du ministère de Jésus et dans le cadre de l'histoire du salut; **le double passage intensif-extensif** (a priori 2) **c'est le double passage Messianité-Seigneurie** (fondements historiques). Cette correspondance n'est d'ailleurs pas étonnante car c'est la démonstration même des liens entre le Fils et l'Esprit: la fonction propre de celui-ci (l'attestation par renvoi) est déterminée par des pôles qui ont leur origine dans le ministère supra-historique de celui-là.

Conséquences: l'Ancien Testament et Israël déterminent la continuité de la fonction de révélation du Christ dans l'histoire. Comment pouvons-

---

(53) Pour le baptême cela signifie qu'il n'y en a qu'un (et non deux – eau et Esprit); mais le cadre dans lequel il est reçu puis confessé *dans l'Esprit*, ce cadre est celui d'un renvoi constant de l'onction à l'effusion, et réciproquement (renvois par lesquels s'attestent, et l'onction et l'effusion). De même, pour l'Eglise cela signifie qu'il n'y a pas deux Eglises (une institution-onction l'autre événement-effusion) mais une Eglise vécue et confessée *dans l'Esprit* comme le passage constant de l'événement à l'institution, et réciproquement (passages par lesquels s'attestent, et l'institution et l'événement!).

(54) Ce retour est inscrit dans l'espace-temps de la foi du disciple de «Jésus-le-Seigneur»: **à l'image du Fils qui retourne vers le Père, la bipolarité n'est que l'espace-temps du propre cheminement du disciple vers le Père.** La foi qui s'inscrit dans cet espace-temps est foi en un accomplissement qui est précisément la rencontre du Messie comme Seigneur ou du Seigneur comme Messie, c'est-à-dire la rencontre du Fils en vis-à-vis (la détermination unipolaire de son retour). C'est un retour qui récapitule autant l'espace-temps rétrospectif que prospectif puisque le début de l'espace-temps (l'alpha) se trouve, dans le Fils, uni à la fin de l'espace-temps (l'oméga).

(55) Ils attendent un retour que l'on peut penser en pneumatologie comme la jonction de l'onction et de l'effusion en un seul événement: l'établissement du règne de Dieu.

nous maintenant situer théologiquement les composantes pratiques de la connaissance de Dieu que sont l'Eglise, l'Ecriture et le croyant? Conformément à l'objectif des deux parties de cette recherche nous ne pouvons pour l'instant formuler aucun critère ni aucune appréciation propre à un discernement de l'opération de l'Esprit aujourd'hui. Nous pouvons seulement présenter des données a priori, des données qui ne tiennent pas compte des développements postérieurs à la Pentecôte (la genèse du Nouveau Testament ou la formation de l'Eglise par exemple), des données valables quelles que soient les expériences de l'Esprit dans lequel s'inscrivent ceux qui discernent l'Esprit. La première réflexion revient précisément à dire que, *ni le Nouveau Testament ni l'Eglise ne sont des composantes historico-théologiques a priori déterminantes pour la fonction herméneutique de l'Esprit. Ces composantes sont plutôt l'Ancien Testament et Israël!* Mais si l'Esprit norme son action indépendamment des composantes que sont l'Ecriture et l'Eglise, cela ne veut bien sûr pas dire qu'elles soient négligeables (au contraire). Cela signifie que **l'appréciation de la fonction gnoséologique de l'Eglise et de l'Ecriture ne peut se faire qu'a posteriori, c'est-à-dire dans l'expérience même de l'Esprit, Esprit qui a rassemblé et rassemble encore l'ecclésia de Dieu** (dans ses dimensions sacramentelles et missionnaires), **Esprit qui a suscité l'Ecriture et le canon du Nouveau Testament et conduit encore sa lecture canonique.** Cette appréciation devra s'inscrire dans le cadre de l'auto-attestation de l'Esprit: «l'Esprit qui fait des croyants des témoins fidèles en les conduisant à marcher dans le mouvement de son auto-attestation – c'est-à-dire à se référer fidèlement aux normes qu'il fait fonctionner» (56) (normes qui sont la médiation des Ecritures et l'immédiateté des témoins du Christ). Comme nous l'avions écrit dès le début, ce cadre est celui des a posteriori de la pneumatologie, c'est un cadre sotériologique et historique (cf. le corollaire, *Hokhma* 31, p. 47), un cadre qui reste à définir dans une recherche ultérieure!

La seconde réflexion consiste à montrer qu'a priori *l'Esprit, dans tous les déploiements postérieurs à la Pentecôte, sera marqué par les deux pôles que sont la Messianité de Jésus et sa Seigneurie de Fils.* La continuité de la fonction de révélation du Christ dans l'histoire, c'est la continuation de l'opération de l'Esprit, normé dans le ministère de Jésus, ministère marqué par les deux pôles que sont l'onction et l'effusion; cette continuité, c'est l'onction comme attestation de la Messianité et l'effusion comme attestation de la Seigneurie. L'Esprit continue à attester la Messianité en renvoyant le croyant à l'ancienne alliance, au peuple d'Israël (flèches 1/2); théologiquement c'est la clarté de l'histoire assumée, **c'est la continuation de la structure d'alliance et de sa correspondance pneumatologique: l'onction.** L'Esprit continue aussi à attester la Seigneurie du Christ sur le monde

---

(56) Cf. 1re partie, in *Hokhma* 31, p. 37. Une fois que l'Esprit s'est normé (dans le ministère pré-pentecostal du Christ) son opération consiste à normer la connaissance de Dieu, c'est-à-dire à animer lui-même les normes qu'il a inspirées (celles du temps post-pentecostal).

en renvoyant le croyant à la nouvelle alliance, à la Croix et à la Résurrection (flèches 1'/2'); théologiquement c'est l'opacité de l'histoire assumée, **c'est l'analogie du risque et de l'assurance de la foi et de sa correspondance pneumatologique: l'effusion.** La Sola Fide telle que nous avons essayé de la définir au second a priori est le cadre théologique dans lequel s'expriment ces fondements historiques que sont les pôles de Messianité et de Seigneurie.

b) **La continuité de la fonction de transmission de l'Esprit dans l'histoire: la connaissance par l'Esprit**

Comment l'Esprit transmet-il aujourd'hui encore la révélation de Jésus-Christ? Nous avons découvert par le troisième a priori que pratiquement la connaissance par l'Esprit correspond à un renvoi double et conjoint, à la médiation d'un texte et à l'immédiateté d'une personne (la conjonction des deux étant le don eschatologique de l'Esprit attestant «l'ecclésia» missionnaire). Au début de cette synthèse nous avons précisé théologiquement cette conjonction: c'est le motif pneumatologique de la nature de la transmission de la connaissance. Nous venons enfin de considérer les pôles herméneutiques à partir desquels l'Esprit est interprète, leur enracinement christologique et leur pertinence dans l'histoire du Christ et de l'Eglise. Nous devons maintenant lier la gerbe et montrer quelles sont les répercussions pratiques de l'opération de l'Esprit qui s'est normé dans le ministère de Jésus; c'est-à-dire *quels types de médiations et d'immédiatetés l'Esprit met-il en œuvre depuis la Pentecôte pour communiquer librement et fidèlement la connaissance du Père par le Fils.* Dans cette présentation des composantes pratiques de la connaissance de Dieu nous ne pouvons nous limiter à ce qui précède la Pentecôte parce que (connaissant par l'Esprit) nous sommes dépendants de ce qui suit la Pentecôte (57): des écrits qui en découlent (ils sont notre référence) et de la communauté des témoins qui garde et actualise le message qui y est contenu (nous nous reconnaissons insérés dans le tissu de cette, de ces communautés!). Comme il n'est pas possible de séparer ce qui (dans l'Ecriture et dans l'Eglise) est le fruit de la foi pré-pentecostale (pôle de Messianité) ou de la foi post-pentecostale (pôle de Seigneurie), ainsi il n'est pas possible de se limiter à ne considérer que les références juives de la foi chrétienne. Nous devons donc intégrer autant les *racines* des médiations-immédiatetés de l'Esprit (Israël et l'Ancien Testament) que les *ouvertures* des médiations-immédiatetés de l'Esprit (l'universalité du christianisme). L'intégration de ces racines et de ces ouvertures est la reconnaissance, pour le chrétien que nous sommes, des deux pôles herméneutiques: c'est l'espace-temps de notre foi!

---

(57) Nous l'avons déjà mis en pratique en nous référant à l'épître aux Galates dans la première partie.

1. Les racines: la Messianité de l'opération de l'Esprit

Nous devons considérer que l'Esprit s'est normé quand il a révélé la Messianité de Jésus de Nazareth aux juifs de son temps, et comme il l'a fait. C'est-à-dire à partir de la *médiation* d'un texte dont la connaissance devait être objective (le code) et relationnelle (le guide), pour qu'elle soit authentique connaissance de Dieu; et à partir de *l'immédiateté* d'une personne (Jésus), dont la connaissance devait être objective (la connaissance de son ministère d'annonce du Royaume de Dieu) et relationnelle (la reconnaissance de sa présence nouvelle après la résurrection), pour qu'elle soit authentique connaissance de Dieu. Conformément à la nature de la transmission de la connaissance par l'Esprit, celui-ci normait la transmission de cette connaissance messianique en attestant le médiat par le renvoi à l'immédiat et réciproquement: la connaissance du ministère de Jésus devait passer par la reconnaissance de l'Ancien Testament comme guide (flèche 4) et la reconnaissance de l'Ancien Testament comme guide devait passer par la connaissance du ministère de Jésus (flèche 1) (58); de même la reconnaissance de la présence nouvelle de Jésus devait passer par la connaissance de la Loi (flèche 3) et la connaissance de la Loi devait passer par la reconnaissance de la présence nouvelle de Jésus (flèche 2) (59). **Le motif de la nature de la transmission de la connaissance par l'Esprit était précisément que le médiat** (le texte), **correctement connu** (dans ses dimensions objective et relationnelle), **pouvait conduire à l'immédiat** (60) (la personne du Messie) **et que l'immédiat, correctement reconnu** (dimension objective et relationnelle), **pouvait conduire au médiat** (61). A l'exception des figures prototypiques de l'enracinement du christianisme (62), personne ne connut véritablement l'Ecriture (63), et personne ne reconnut véritablement le Christ (64). C'est «logique» dans l'ordre de l'histoire du salut car le

---

(58) C'est ce que ne purent faire les pharisiens (cf. schéma) parce qu'ils ne connaissaient que la dimension objective (de code) des Ecritures (ils méconnaissaient la rupture de la foi – dialectique christologique, passage de la flèche par l'axe des X).

(59) C'est ce que ne purent faire les disciples à la transfiguration (cf. schéma) parce qu'ils tenaient seulement compte de la dimension relationnelle des Ecritures. (Comme les pharisiens, les disciples, à ce moment de leur cheminement, méconnaissent la rupture de la foi – passage par l'axe de X.)

(60) C'est la figure de Siméon (Lc 2,26) et sa référence, dans un contexte vétérotestamentaire, à une révélation spéciale de l'Esprit Saint.

(61) C'est la figure de Marie (Lc 1,46-55) et sa profonde compréhension, dans l'Esprit, des plans de Dieu.

(62) Siméon pour la figure de l'enracinement judaïque du christianisme et Marie pour la figure de la nature maternelle et spirituelle de cet enracinement.

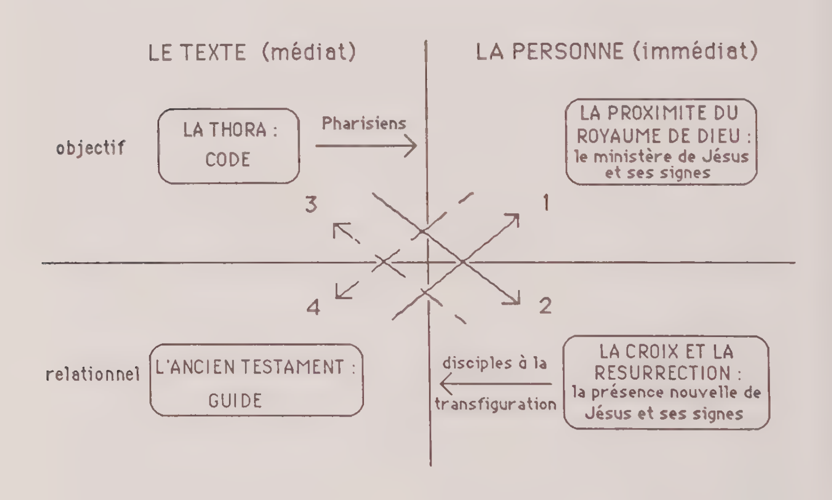
(63) C'est la figure des pèlerins d'Emmaüs qui ne savaient pas, à partir des Ecritures (même expliquées par l'exégète Jésus!) reconnaître la présence du maître. C'est un *geste* qui le leur révèle, geste aussitôt suivi du départ de Jésus, départ qui sanctionne la lumière nouvelle reçue par les pèlerins: l'Esprit Saint.

(64) C'est la figure de Marie de Magdala rencontrant le jardinier, le reconnaissant comme son Seigneur, mais ne réalisant pas le statut nouveau de sa présence (Jn 20,17). C'est aussi la figure des disciples à l'Ascension qui demandent à Jésus d'établir son royaume (Ac 1,6).

mystère de la communication par l'Esprit n'était pas encore révélé. Seul le Christ pouvait le révéler en rejoignant son Père et en continuant ainsi, auprès de Lui (par l'intercession auprès du Père), de conduire ceux qu'Il lui a confié. C'est le départ du Fils auprès du Père (l'Ascension) qui rend possible la révélation du mystère de la nature de la transmission de la connaissance de Dieu. C'est le ministère du Fils auprès du Père qui fonde christologiquement la continuité de la fonction de transmission de l'Esprit dans son caractère messianique.

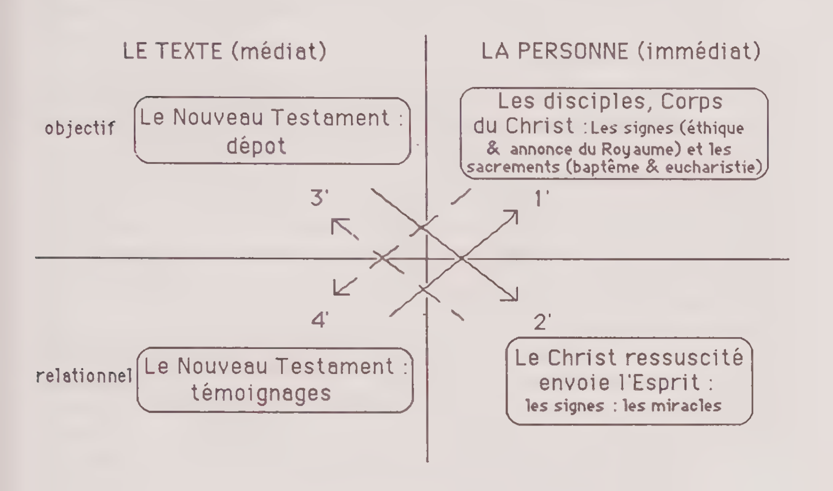
Voici le schéma heuristique du caractère messianique de la fonction de l'Esprit, tel qu'il s'est normé dans le ministère de Jésus (regard pneumatologique rétrospectif):

1. Les racines de la connaissance de Dieu par l'Esprit, se normant dans l'histoire



Quelle est la portée de cette Messianité pour la connaissance de Dieu? C'est la question qui se pose depuis la Pentecôte. La réponse dépassc en bonne partie les limites de cette étude rétrospective. Il est possible néanmoins d'affirmer que les attestations-renvois (représentées par les flèches 1/4, 2/3) sont toujours identiques, même si elles se jouent sur une médiation textuelle différente et sur une immédiateté personnelle elle aussi différente. Voici une tentative de présenter ce cadre différent pour une fonction identique (suggestion de regard pneumatologique prospectif):

1'. Les racines de la connaissance de Dieu, normées par l'Esprit aujourd'hui



L'intérêt pratique et épistémologique de ce schéma est de tirer un parallèle entre les flèches 1/2/3/4 du schéma précédant et les flèches 1'/2'/3'/4'. Il s'agit d'affirmer que l'objectif de l'opération de l'Esprit est toujours d'attester la Messianité de Jésus de Nazareth sur le fond du renvoi à l'Ancien Testament. Autrement dit, les renvois-attestations 1'/2'/3'/4' sont fondées sur les renvois-attestations 1/2/3/4 : la connaissance véritable du Nouveau Testament (objective et relationnelle) et la reconnaissance véritable de la présence vivante et messianique du Christ aujourd'hui (objective et relationnelle ; cf. les sacrements !) sont fondées sur la connaissance véritable de l'Ancien Testament (objective et relationnelle) et sur la reconnaissance véritable de la Messianité de Jésus de Nazareth (objective et relationnelle). C'est le sens et la pertinence, en pneumatologie, de la référence rétrospective (fonctionnant avec des a priori) : les médiations et les immédiatetés par lesquelles l'Esprit communique *aujourd'hui* la connaissance de Dieu ne sont pas sans normes. Ces normes (médiation de l'Ancien Testament et immédiateté de la présence de Jésus de Nazareth à ses contemporains) sont instauratrices : comme l'Esprit atteste la valeur objective de la Torah en renvoyant le croyant à la résurrection du Messie, et réciproquement (flèche 2/3), ce même Esprit atteste la valeur objective du Nouveau Testament (de dépôt) en renvoyant le croyant aux dons de l'Esprit (et aux miracles qui les accompagnent) (flèches 2'/3'), et réciproquement. De même, comme l'Esprit atteste la valeur relationnelle (de guide) de l'Ancien Testament en renvoyant le croyant au ministère terrestre de Jésus

de Nazareth (flèche 1/4), et réciproquement, ce même Esprit atteste la valeur relationnelle (de témoignages à lire dans la foi) du Nouveau Testament en renvoyant le croyant aux disciples du Christ qui sont ses contemporains, à la prédication et aux sacrements qui les rassemblent, aux signes éthiques qu'ils posent.

Pour résumer et conclure, deux remarques. La première a trait à la valeur des médiations et des immédiatetés. La valeur des écrits néotestamentaires (pour conduire à la connaissance de Dieu) repose sur l'Esprit qui, par eux (ils sont médiateurs), renvoie le croyant aux signes contemporains de la présence du Christ (l'immédiateté de la présence des disciples et du don de l'Esprit). **Ces écrits sont de véritables révélations médiatisées** («inspirées») **seulement parce qu'ils conduisent aux immédiateté que sont la communauté des croyants** (dans les signes qu'elle pose et les sacrements qui la rassemblent) **et le don de l'Esprit** (dans les signes qui l'accompagnent). **L'interprétation de ces écrits par le secours de l'Esprit, c'est le renvoi qu'ils suscitent vers les immédiatetés de la présence du Christ aujourd'hui** (flèches 1'/2'). Prenant le problème par l'autre bout, nous pouvons affirmer que la valeur cognitive du don de l'Esprit (et des miracles qu'il suscite), de la prédication, des sacrements et de l'éthique des disciples, cette valeur repose sur l'Esprit qui par ces données immédiates renvoie le croyant aux médiations des écritures néotestamentaires. **Ces données immédiates** (de la conscience et des sens) **sont de véritables révélations, seulement parce qu'elles conduisent à connaître la valeur objective du Nouveau Testament comme dépôt et sa valeur relationnelle comme témoignage de foi** (flèche 3'/4'). La seconde remarque a trait aux fondements historiques de ces médiations-immédiatetés. L'appréciation des statuts de médiation du Nouveau Testament, d'immédiateté de la présence du Christ aujourd'hui et de leur rapports (flèches 1'/2'/3'/4'), cette appréciation est fondée sur le statut de la médiation des Ecritures juives, de l'immédiateté de Jésus à ses contemporains et de leurs rapports (flèches 1/2/3/4). Cela signifie que la lecture de l'Ancien Testament représente toujours un enjeu capital: c'est l'enjeu du dialogue avec le judaïsme (65), mais c'est aussi l'enjeu des racines du christianisme sur lesquelles s'ancre sa Messianité. Autrement dit la lecture de l'Ancien Testament est constamment à reprendre *avec* les juifs et à partir de leur propre sensibilité. Deux objectifs peuvent ainsi être atteints (ils révèlent l'interaction toujours nécessaire entre christianisme et judaïsme): il s'agit pour les chrétiens, *en essayant de lire l'Ancien Testament avec les juifs,* d'être avec eux (pour eux) des témoins de la Messianité de Jésus de Nazareth; c'est-à-dire d'essayer de vivre de ce mystère de l'Esprit qui atteste l'Ancien Testament par le renvoi au Messie et à la messianité du témoignage de ses disciples (flèches 1/2). Mais il s'agit aussi pour les chrétiens, *en se laissant interpeller par la lecture juive de l'Ancien*

---

(65) La pérennité du judaïsme (de l'onction qui repose sur lui) est le signe du bien-fondé d'une pneumatologie rétrospective considérant l'Ancien Testament et Israël comme le cadre où s'est normé le caractère messianique de l'opération de l'Esprit.

Testament, d'y puiser (66) le sens de la Messianité de Jésus de Nazareth, c'est-à-dire de vivre de ce mystère de l'Esprit qui atteste la Messianité de Jésus de Nazareth par le renvoi aux Ecritures juives (flèches 3/4).

2. Les ouvertures: l'universalité de l'opération de l'Esprit

Il ne faut pas limiter l'opération de l'Esprit à son pôle de Messianité mais considérer aussi son pôle de Seigneurie. Quelles sont les médiations-immédiatetés par lesquelles l'Esprit atteste la connaissance de la Seigneurie de Jésus de Nazareth? De nouveau la réponse à cette question a deux temps: là où s'est normé l'Esprit attestant la Seigneurie du Christ et là où, aujourd'hui, l'Esprit norme cette connaissance de la Seigneurie du Christ. Commençons par le premier temps et par l'aspect des médiations. Elles sont textuelles (a priori 3) et leur origine est pré-pentecostale: ces médiations sont à nouveau les écritures vétérotestamentaires. Mais, à la différence du pôle de Messianité où la question est celle de la médiation de l'Ancien Testament *avant* la Pentecôte, le pôle de Seigneurie pose la question de la médiation de l'Ancien Testament *après* la Pentecôte (mais avant l'apparition des premiers écrits néotestamentaires!). Quelles sont les immédiatetés auxquelles ces médiations renvoient? Ce sont nécessairement des personnes (a priori 3) et l'origine de leur cheminement dans la foi (au Dieu d'Israël) est pré-pentecostale: ces immédiatetés sont Paul et Pierre, juifs convertis au christianisme, figures de la rencontre du sage (au sens paulinien du terme) et de la recherche du frère. A la différence du pôle de Messianité où la question est celle de l'immédiateté d'une personne avant la Pentecôte (personne qui est unique: le Christ), le pôle de Seigneurie pose la question de l'immédiateté d'une personne après la Pentecôte (mais avant l'apparition des premiers rassemblements réellement conciliaires), personne qui est une, dans sa multiplicité (cf. la thématique paulinienne du Corps du Christ).

Comment le Christ a-t-il normé l'attestation par l'Esprit de sa Seigneurie, par ces médiations-immédiatetés? Autant pour Paul que pour Pierre, *leur découverte (par l'Esprit), de la Seigneurie du Christ s'est faite sur le fond d'une attestation du texte vétérotestamentaire par le renvoi à l'immédiateté de la rencontre d'autres hommes* (flèches 1/2) (67) *et sur le fond*

---

(66) Cf. Paul: «...**C'est à eux que les révélations de Dieu ont été confiées. Quoi donc? si certains furent infidèles, leur infidélité va-t-elle annuler la fidélité de Dieu?**», Rm 3,2b-3.

(67) Pour Paul c'est la rencontre des Gentils et la vocation missionnaire qui lui est liée: dans la confrontation, témoigner de la Seigneurie du Christ à toute la terre habitée. C'est ce que résume sa déclaration-confession à l'Aréopage: «Celui que vous vénérez ainsi sans le connaître, c'est celui que je viens, moi, vous annoncer», Ac 17,23 (flèche 1). Pour Pierre c'est la recherche de judaïcité et la vocation qui lui est liée: dans l'interpellation, chercher l'unité du peuple des croyants soumis à la Seigneurie du Christ. C'est ce que résume sa confession-déclaration à l'assemblée de Jérusalem: «...C'est par un choix de Dieu que, dès les premiers jours et chez vous, les nations païennes ont entendu de ma bouche la parole de l'Evangile et sont devenus croyants...», Ac 15,7b (flèche 2).

d'une attestation de l'immédiateté de la présence du Christ (dans le cadre de la rencontre d'autres hommes) *par le renvoi à la médiation du texte vétérotestamentaire* (flèches 3/4) (68). Mais, **et cela confirme notre distinction onction-effusion, à la différence du pôle de Messianité, dans ce pôle de Seigneurie (pour le croyant qui le confesse) (69), l'attestation par renvoi se déroule sur le mode d'une révélation dont l'origine (mais pas les références), est extra-textuelle et extra-interpersonnelle:** – Pour Paul, les flèches 1/4 correspondent bien à l'attestation de l'Ancien Testament par le renvoi aux Gentils, et réciproquement, mais cette attestation est présentée comme *révélation* de Jésus-Christ (Ga 1,11 s) (70) ou comme *vision* (Ac 9,3-6). – Pour Pierre, les flèches 2/3 correspondent bien à l'attestation de l'Ancien Testament par le renvoi à ses frères dans la foi au Christ Seigneur, et réciproquement, mais cette attestation est présentée comme une *vision* de l'Esprit dans laquelle Pierre est interpellé par son Seigneur (Ac 10,11-16) (71).

Si ces attestations sont présentées comme des *révélations* (extra textuelles et interpersonnelles) *de Jésus-Christ, c'est qu'il faut bien y voir l'œuvre du Christ normant l'Esprit.* C'est l'Esprit qui atteste la Seigneurie de Jésus-Christ, c'est *l'effusion* de l'Esprit (72). L'effusion est la dimension pneumatologique la plus difficile à interpréter (pour l'institution surtout, qui privilégie l'onction!) car elle peut sembler ouvrir la route à l'ère de l'illuminisme ou à l'ère du rationalisme éclairé: l'ère des révélations au sens théologique le plus fort du terme. Or, pour celui qui croit en la fonction propre de l'Esprit (a priori 2), il n'en est rien. Car **ces révélations de l'Esprit sont données dans le cadre d'une confession prospective c'est-à-dire dans un cadre qui n'est indépendant ni de la médiation du texte, ni de l'immédiateté de la rencontre de l'autre** (du sage non-croyant, et du frère) (cf. a priori 3). **C'est un cadre qui fait place autant à la vision** (cf. Pierre et Paul) **qu'à la réflexion; l'une et l'autre, dépendant de la médiation du texte** (le rêve puise dans l'écrit) **et de l'immédiateté de la rencontre** (la réflexion est issue de rencontres) **peuvent tout à fait être des modes de con-**

---

(68) Pour Paul c'est l'effort capital de l'épître aux Romains: « Enlevons-nous par la foi toute valeur à la loi? Bien au contraire, nous confirmons la loi », Rm 3,31 (dimension relationnelle, flèche 4). Pour Pierre c'est autant son discours à la Pentecôte (Ac 2) et ses résonnances vétérotestamentaires, que sa vision à Joppé et ses références aux prescriptions de la Torah (Ac 10,11-16) (dimension objective, flèche 3).

(69) C'est ce à quoi les auteurs des textes présentés dans les notes suivantes invitent leur lecteur. Plus généralement, comme nous l'avons déjà indiqué (cf. note 51; p. 39), la confession prospective est le mode de la connaissance de la Seigneurie du Christ.

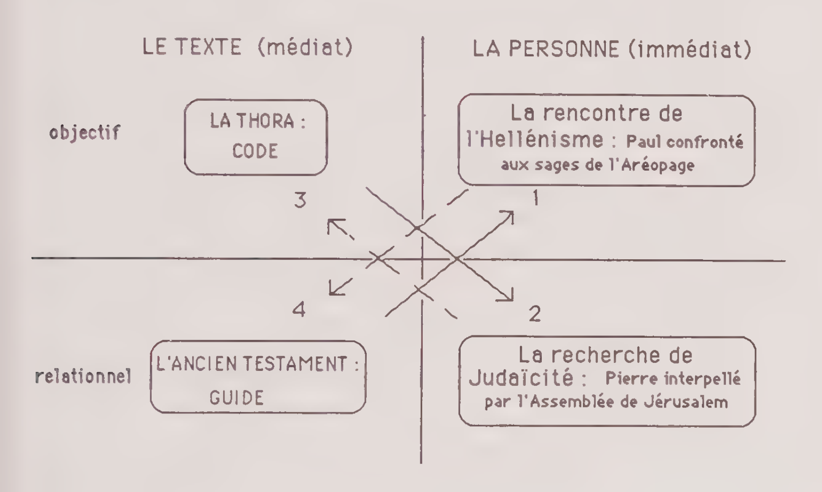
(70) (Cf. note 40 dans la 1re partie). « ... Cet Evangile que je vous ai annoncé n'est pas d'inspiration humaine; et d'ailleurs, ce n'est pas par un homme qu'il m'a été transmis ni enseigné mais par une révélation de Jésus-Christ. »

(71) « Une voix s'adressa à lui: Allez, Pierre! Tue et mange: – Jamais, Seigneur, répondit Pierre. Car de ma vie je n'ai rien mangé d'immonde ni d'impur », (Ac 10,13 s) (notez le contexte vétérotestamentaire de cette vision).

(72) Cf. supra note 49.

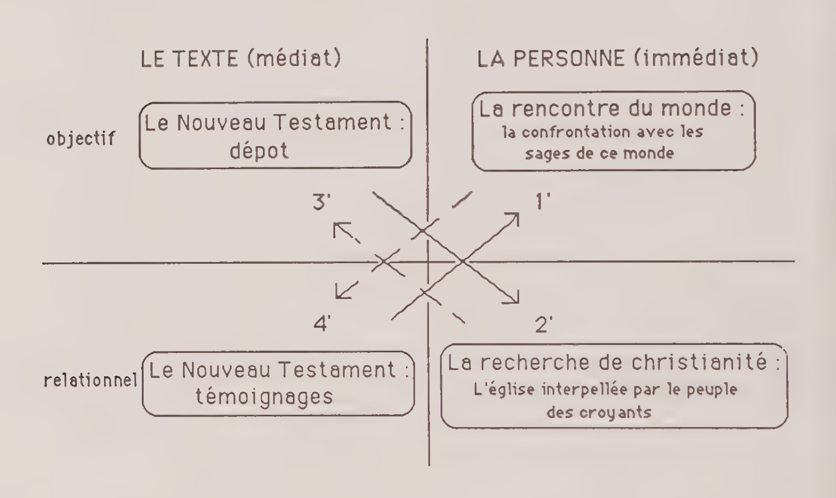
naissance recevables en christianité : ils attestent que le Christ est le Seigneur de tout mode de connaissance. C'est en tout cas ainsi qu'historiquement s'est normé l'Esprit attestant la Seigneurie de Jésus-Christ. Voici sa présentation heuristique (regard pneumatologique rétrospectif) :

2. L'universalité de la connaissance de Dieu par l'Esprit, se normant dans l'histoire



Quelle est la portée de cette révélation de la Seigneurie du Christ pour la connaissance de Dieu aujourd'hui ? Comme pour la Messianité, cette question dépasse les limites de cette étude rétrospective. Mais nous pouvons aussi essayer de présenter le cadre contemporain dans lequel nous estimons que l'Esprit transmet, par renvoi-attestation, la connaissance de la Seigneurie du Christ comme confession prospective. Voici une présentation heuristique (suggestion de regard pneumatologique prospectif) :

2'. L'universalité de la connaissance de Dieu, normée par l'Esprit aujourd'hui



Comme pour le pôle de Messianité, l'intérêt pratique et épistémologique de ce schéma est de tirer un parallèle entre les flèches 1/2/3/4 et 1'/2'/3'/4'. Par cette comparaison il s'agit de comprendre comment l'Esprit atteste toujours la Seigneurie de Jésus-Christ. Le parallèle permet d'affirmer que les renvois-attestations 1'/2'/3'/4' sont fondés sur les renvois-attestations 1/2/3/4: la connaissance de la Seigneurie de Jésus-Christ aujourd'hui comme confession prospective (vécue dans le cadre de la médiation des écrits néotestamentaires et de l'immédiateté de la rencontre du sage et du frère) (flèches 1'/2'/3'/4') est fondée sur la confession prospective vécue dans le cadre de la rencontre, missionnaire et paulinienne, de l'hellénisme et de la recherche pétrinienne de judaïcité (flèches 1/2/3/4). C'est le sens et la pertinence en pneumatologie de la référence rétrospective (a priori): les médiations-immédiatetés qui sont les références au sein desquelles l'Esprit révèle aujourd'hui la Seigneurie de Jésus-Christ, ces références ne sont pas sans norme. Ces normes (médiations de l'Ancien Testament et immédiateté de la rencontre de l'autre) sont fondatrices: comme l'Esprit atteste la Seigneurie du Christ sur le monde dans le cadre de la médiation de l'Ancien Testament comme guide, et de l'immédiateté de la rencontre des sages (flèches 1/4), ainsi révèle-t-il aujourd'hui la Seigneurie du Christ dans le cadre de la médiation des témoignages du Nouveau Testament et de l'immédiateté de la rencontre des sages de ce monde (flè-

ches 1'/4'). De même, comme l'Esprit révèle la Seigneurie du Christ sur l'Eglise dans le cadre de la médiation de la Torah comme code et de l'immédiateté de la recherche du frère (flèches 2/3), ainsi révèle-t-il aujourd'hui la Seigneurie du Christ dans le cadre de la médiation du Nouveau Testament comme dépôt et dans le cadre de l'immédiateté de la recherche des frères (flèches 2'/3').

Pour mettre en perspective cette universalité de la connaissance de Dieu par l'Esprit et pour conclure, voici deux remarques. La première a trait à la valeur des écrits néotestamentaires comme cadre de médiation de la connaissance de la Seigneurie du Christ. Cette valeur repose sur l'Esprit qui par eux renvoie le croyant à la rencontre de l'autre: **ces écrits sont une authentique référence à toute révélation de la Seigneurie du Christ aujourd'hui, seulement s'ils conduisent aux immédiatetés de la rencontre de l'autre** (du sage et du frère). **Leur interprétation par l'Esprit, comme norme de toute connaissance vraie aujourd'hui, c'est le renvoi qu'ils suscitent vers les immédiatetés de la confrontation avec le sage et de l'interpellation du frère.** En prenant le problème par l'autre bout, nous pouvons affirmer que la valeur cognitive de la rencontre du sage et de la recherche du frère repose sur l'Esprit qui, par ces rencontres, renvoie le croyant aux médiations des écrits néotestamentaires. **Les données immédiates que ces rencontres suscitent sont le cadre d'une authentique révélation de la Seigneurie du Christ, seulement si elles conduisent à connaître le cadre de référence de toute révélation de la Seigneurie de Jésus-Christ: le Nouveau Testament.**

La seconde remarque a trait aux fondements de ces médiations-immédiatetés. Ce fondement est a priori la fonction de révélation de l'Esprit: l'effusion de l'Esprit. Cela signifie que la rencontre, autant du sage que du frère, doit être pensée dans le cadre de l'effusion de l'Esprit. Les croyants engagés dans les renouveaux de l'Eglise, comme ceux engagés dans un réel dialogue science et foi, n'ont pas à se montrer du bout du doigt les uns les autres; leurs démarches relèvent du même mouvement de l'Esprit tendant à transmettre universellement la connaissance du Christ comme Seigneur. Ceux qui, par l'Esprit, se confrontent avec les sages de ce monde vivent une effusion de l'Esprit tout autant que ceux qui, par l'Esprit, interpellent l'Eglise pour l'inviter à se renouveler. La connaissance de la Seigneurie du Christ passe par leurs ministères et leurs dons, par les «révélations» que le Christ leur donne par l'Esprit. C'est en acceptant de se laisser confronter avec les sages de notre temps que nous pourrons vivre de ce mystère de l'Esprit qui nous renvoie aux témoignages du Nouveau Testament, nous révélant du même coup que Jésus est le Seigneur du monde (flèche 4'). Et c'est en acceptant de se laisser interpeller par le peuple des croyants (même s'il est d'un courant spirituel que nous ne partageons pas) que nous pourrons vivre de ce mystère de l'Esprit qui nous renvoie au dépôt néotestamentaire, nous révélant du même coup que Jésus est le Seigneur de l'Eglise (flèche 3'). Mais, et l'analogie est dictée

par le motif pneumatologique (73) de la nature de la communication de Dieu, c'est en acceptant de considérer que les écrits néotestamentaires sont une médiation cognitive au contenu objectif, que nous pourrons vivre de ce mystère de l'Esprit qui nous renvoie au peuple des croyants, nous révélant du même coup la Seigneurie du Christ sur l'Eglise. Et c'est en acceptant aussi que les écritures néotestamentaires sont une médiation cognitive relationnelle, que nous pouvons vivre de ce mystère de l'Esprit qui nous renvoie aux sages de notre monde, nous révélant du même coup la Seigneurie du Christ sur le monde.

---

(73) Motif dont nous savons qu'il est de rendre équivalent le rapport médiat/immédiat au rapport immédiat/médiat. Cela signifie pour nous que la reconnaissance de l'opération de l'Esprit consiste à ne pas distinguer le médiat de l'immédiat et à ne pas confondre les deux rapports (cf. supra p. 29).

Révélation et tradition: les origines de l'Evangile de Paul *

par Ronald Y.K. Fung

Le Problème

Comment Ga 1,12, où Paul soutient fermement que son Evangile lui a été directement révélé, s'accorde-t-il avec 1 Co 15,3, où il semble parler de l'Evangile comme de quelque chose qu'il a reçu de la tradition? Dans cette article, nous examinerons d'abord la revendication par Paul, en Ga 1,11 ss, d'une provenance divine de son Evangile; nous considérerons ensuite la description que Paul fait de sa conversion et de sa vocation en Ga 1,15-17 et ailleurs, description éclairante sur le problème qui nous occupe; finalement nous discuterons quelques points de vue concernant la relation entre les deux passages «contradictoires», avant de proposer notre propre solution.

1. L'origine divine de l'Evangile de Paul

En Ga 1,11 s, Paul rappelle à ses lecteurs la nature et l'origine de l'Evangile qu'il leur a prêché (v. 11 a). Il y affirme la nature non-humaine de son Evangile (v. 11 b) en en rappelant à la fois la source et la manière dont il lui a été communiqué: que l'on considère l'énoncé négatif (v. 12 a) comme comprenant deux clauses – «car je ne l'ai pas reçue (la Bonne Nouvelle) d'un homme et personne ne me l'a enseignée» *(Bible en Français Courant)* (1), ou comme un seul bloc – «je ne l'ai ni reçu ni appris d'un

---

* (Cet article est tiré de la revue *Evangelical Quarterly* (Vol. LVII/1, 1985, pp. 23-41), publiée par The Paternoster Press, Exeter. Nous le publions avec l'aimable autorisation des éditeurs. Il a été traduit par une équipe d'étudiants en théologie de Genève. Les références aux traductions anglaises de la Bible ont été supprimées et remplacées par des références aux traductions en français lorsque cela était utile.)

(1) Cf. aussi E.D. Burton, *Galatians,* ICC, Edinburgh, 1968, pp. 40 s.

homme» (2), l'essentiel est toujours le net refus de lier son Evangile à l'homme. L'énoncé positif (v. 12 b) présente au contraire l'Evangile comme venu par révélation de Jésus-Christ. L'*apocalypsis* dont Paul parle ici «se rapporte certainement à l'apparition du Christ sur le chemin de Damas» (3); à la lumière du v. 16, où le Christ est sans ambiguïté l'objet de la révélation de Dieu à Paul, l'expression «de Jésus-Christ» au v. 12 doit probablement être comprise non comme un génitif subjectif (= de la part de Jésus-Christ) (4), mais comme un génitif objectif, le sens étant alors que l'Evangile procède d'une révélation qui lui a été donnée *sur* Jésus-Christ (5).

L'usage du présent *estin* après l'aoriste *euaggelisthen* au v. 11 montre que, selon Paul, l'Evangile qu'il a reçu comme résultat de la révélation de Christ par Dieu, qu'il a prêché dès le début aux Galates, est le même que celui qu'il prêche au moment où il écrit, et auquel il exhorte maintenant ses lecteurs à revenir (cf. 1,6; 3,1). Et comme l'atteste la lettre tout entière (surtout 2,15-21; 3,1-4,11; 5,2-12; 6,12-16), il ne s'agit de rien d'autre que de l'Evangile de la justification par la foi. Autrement dit, selon notre texte (1,11 s), l'Evangile de la justification par la foi vient d'une révélation directe donnée à Paul sur Jésus-Christ.

Ceci peut expliquer la remarquable harmonie entre Paul et Jésus dans leur insistance sur cette grande vérité du salut par la seule grâce de Dieu, et de la foi comme le moyen de se l'approprier. Ce double accent sur la grâce et la foi (ou confiance dans la miséricorde de Dieu) est le présupposé qui fonde tout l'enseignement de Jésus; il s'exprime clairement dans quelques-unes de ses paraboles, notamment celles rapportées dans Mt 20,1-16; Lc 15,11-32; 18,9-14 (6). Cet enseignement a un contenu identique à la doctrine paulinienne de la justification par la foi seule, même si Jésus et Paul l'expriment en termes différents. A ce sujet, J. Jérémias a écrit:

> «Ce fut la grandeur de Paul de comprendre le message de Jésus mieux qu'aucun autre auteur du Nouveau Testament. Il a été fidèle interprète de Jésus, et cela est tout particulièrement vrai de la doctrine de la justification. Elle n'est pas de son cru, mais elle rapporte en substance le message essentiel de Jésus...» (7)

---

(2) F.F. Bruce, *An Expanded Paraphrase of the Epistles of Paul,* Exeter, 1965, p. 21. (C'est aussi le choix des versions TOB, Jérusalem, Segond Révisée («à la Colombe»). – NDT.)

(3) O. Cullmann, *Etudes de Théologie Biblique,* Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1968, p. 160.

(4) Cf. C.J. Ellicott, *St. Paul's Epistle to the Galatians,* Londres, 1867, p. 13 (et BFC, TOB (n. ad. loc.); Col. garde l'ambiguïté de l'expression – NDT).

(5) Ainsi, G.S. Duncan, *Galatians,* MNTC, Londres, 1934, p. 23. Cf. H.D. Betz, *Galatians,* Hermeneia, Philadelphie, 1979, p. 63 a. Cette vue est également préférable à celle qui considère «de Jésus-Christ» comme génitif à la fois subjectif et objectif, et qui est tenue, par exemple, par H. Schlier, *Der Brief an die Galater,* Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1965, p. 47. (NDT: cf. aussi B. Jérusalem, ad. loc. n.i.).

(6) Cf. p. ex. A.T. Hanson, *Paul's Understanding of Jesus,* Hull, 1963, pp. 13 ss.

(7) J. Jeremias, *Le Message central du Nouveau Testament,* Cerf, Paris, 1966, pp. 73 s.

Mais si Paul a discerné avec une telle infaillibilité le cœur du message de son maître, et que « les lettres pauliniennes ne fournissent aucune preuve du fait qu'il connaissait les paraboles de Jésus... nous sommes en droit de suspecter que ce discernement était implicite dans la ''révélation de Jésus-Christ'' qui, selon lui, fut l'essence de son expérience de conversion » (8). Il nous faut maintenant examiner de plus près cette expérience.

2. La conversion de Paul et son appel à l'apostolat

a) *Paul fut appelé à être apôtre par révélation*

D'après le récit de Paul en Ga 1,15-17, sa vie fut bouleversée quand Dieu l'appela à être un apôtre. En se disant mis à part par Dieu dès sa naissance, Paul se place implicitement aux côtés du prophète Jérémie et du Serviteur de Jahvé, en tant que figures de l'histoire du salut (9). L'appel est venu par le moyen suivant : Dieu a révélé son Fils à Paul (10). L'expression *en émoi* (v. 16 a) a suscité des compréhensions diverses : (i) un simple datif = « à moi » *(BFC),* (ii) « à travers moi », i.e. envers d'autres, (iii) « à moi et à travers moi », (iv) « dans mon âme » ou « en moi » (TOB, BJ, Colombe), (v) en ce qui me concerne (11). la possibilité (ii) attribuerait un caractère quelque peu redondant à la proposition introduite par *hina,* tandis que le sens (i) se heurte à l'objection suivante : ailleurs la préposition *en* fait défaut lorsque *apokalyptein* est accompagné d'un complément personnel (12). Le sens (iii) cumule visiblement (i) et (ii) et rencontre les mêmes objections. L'interprétation (v) peut paraître plus vraisemblable, car cette expression se retrouve à plusieurs reprises avec le même sens chez Paul (cf. v. 24 ; 2 Co 13,3 ; Ph 1,30 ; 1 Tm 1,16), et elle aurait l'avantage supplémentaire de rassembler les idées de (i) et de (iv), « à moi » renvoyant à la vision du Fils de Dieu qui a été révélé, et « en moi » caractérisant la compréhension spirituelle de sa signification qui a suivi immédiatement. Néanmoins, (iv) constitue la traduction la plus simple et la plus naturelle

---

(8) F.F. Bruce, « Galatian Problems. 5. Galatians and Christian Origins », *BJRL* 55 (1972-73), pp. 264-284 (surtout 274).

(9) Cf. p. ex. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte,* Acta Jutlandica XXVI/1, Aarhus, 1954, p. 17.

(10) *Kalesas* (v. 15 b) doit pour cela être compris comme coïncidant avec *apokalypsai;* cf. Schlier, *op. cit.,* p. 54. Quoique étroitement relié à *aphorisas,* il n'indique pas un temps antérieur à ce *apokalypsai* (comme chez Duncan, *op. cit.,* p. 27), puisqu'il fait simplement partie du substantif *ho aphorisas kai kalesas me.*

(11) Cf. respectivement, p. ex. (i) M. Zerwick, *Biblical Greek,* E.T., Rome, 1963, § 120; (ii) J.B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians,* Grand Rapids, Michigan, 1963, pp. 82 s ; (iii) C.H. Pinnock, *Truth on Fire,* Grand Rapids, Michigan, 1972, p. 24; (iv) J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament,* New York, sans date, p. 120, art. *en* (1,2); (v) A.T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament,* Nashville, s.d., IV, p. 279.

(12) Sur le dernier point, cf. Schlier, *op. cit.,* p. 55, qui énumère 1 Co 2,10; Ep 3,5; 1 P 1,12. Sur (ii) voir M.J. Harris, *NIDNTT,* III, p. 1191, pour une quadruple critique.

et fournit probablement aussi la signification la plus adéquate – Paul accentuant par ces mots «le caractère intérieur et profondément personnel de la révélation que Dieu lui a donnée de Jésus ressuscité» (12 a). Par contre l'expression ne devrait pas être considérée comme suggérant l'idée d'une révélation *uniquement* intérieure, sans un objet extérieur correspondant. Car il est presque sûr que l'expression *apokalypsai ton huion autou* se réfère à la vision que Paul a eue du Christ ressuscité (attestée également en 1 Co 9,1 et 15,8) sur la route de Damas (cf. v. 12); *apokalypsai* désigne à la fois un dévoilement, sa perception et sa compréhension par le destinataire (13). Une indication du lien étroit entre vision et révélation se trouve aussi en 1 Co 15,8, où le mot *ôphtê,* qui se rapporte à l'apparition de Christ à l'apôtre, contient, en plus de l'idée de vision, la force d'une révélation (14); tandis qu'en 1 Co 9,1, l'objectivité de la vision est avancée comme garantie de sa vocation.

Ainsi dans notre texte (Ga 1,16 a), il est dit que Dieu a révélé Jésus comme son Fils *à* et *en* Paul. Si l'on considère l'emploi systématique que Paul fait ailleurs de la désignation «Fils de Dieu» dans une acception unique (ontologique) (15), pour se référer à la filiation divine de Christ, il est probable que même dans notre passage, qui a trait au stade le plus ancien de l'expérience chrétienne de Paul, c'est ce sens qui doit être retenu (16). Par conséquent, on peut comprendre la prétention de Paul de la façon suivante: dans un moment d'illumination, il lui aurait été donné de saisir la nature unique de la filiation de Jésus (17). En prenant également en considération les textes de la première Epître aux Corinthiens ci-dessus mentionnés, nous pouvons dire que la vision et la révélation accordées à Paul l'ont conduit à réaliser que Jésus crucifié et ressuscité était réellement le Messie (1 Co 15,8, cf. v. 3), qu'il était le Seigneur exalté (1 Co 9,1, *Iêsoun ton kyrion*) (18), et qu'il était aussi Fils de Dieu, au sens unique du terme (19).

(12 a) M.J. Harris, *ibidem.*

(13) Cf. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II. Der Osten,* Tübingen, 1928, p. 23, qui affirme qu'une explication adéquate de la conversion de Paul doit faire référence, premièrement à sa vision du Seigneur (1 Co 9,1) et en deuxième lieu à la révélation du Fils de Dieu en lui (Ga 1,16). Sa compréhension intérieure, spirituelle, du Christ qui lui est apparu a très probablement eu lieu pendant les trois jours succédant à sa rencontre avec le Christ ressuscité, et avant son baptême: cf. F. Rendall, *EGT,* III, p. 154.

(14) Cf. p. ex. W. Michaelis, *TDNT,* V, p. 358. *Pace* Betz, *op. cit.,* p. 71 a.

(15) Cf. W. Sanday et A.C. Haedlam, *Romans,* ICC, Edinburgh, 1962, pp. 8 s.

(16) Cf. S. Lyonnet, «La sotériologie paulinienne», in A. Robert et A. Feuillet (eds), *Introduction à la Bible II,* Tournai, 1959, pp. 840-889 (841).

(17) Cf. 2 Co 4,6; Lightfoot, *op. cit.,* p. 79 («Il (l'Evangile) m'a éclairé...»).

(18) Puisque les premiers chrétiens croyaient que Dieu avait fait Jésus aussi bien Seigneur que Messie (cf. Ac 2,36), on peut raisonnablement déduire que la reconnaissance de la Seigneurie de Jésus est survenue avec la reconnaissance de sa Messianité. Cette vue s'accorde avec le fait que «pour saint Paul, Christ parvint à l'exercice de la Seigneurie lors de sa résurrection» (D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul,* Oxford, 1964, p. 108).

(19) Cf. F.F. Bruce, «Jesus is Lord», in J.M. Richards (ed), *Soli Deo Gloria,* Richmond,

b) *L'Evangile de la justification par la foi était implicite dans la révélation donnée à Paul*

Si Ga 1,16 (avec l'appui des passages de la première aux Corinthiens) indique que, par une révélation de Dieu, Paul a été amené à reconnaître que Jésus était le Messie, le Seigneur, le Fils de Dieu; et si Ga 1,12 affirme que Paul a reçu son Evangile de la justification par la foi d'après la révélation par Dieu de son Fils, alors les principes de grâce et de foi (représentant l'aspect *positif* de la doctrine de la justification) sont sous-entendus dans la reconnaissance des trois titres de Jésus, et cela même si la reconnaissance de ce rapport logique venait d'une révélation tout comme la reconnaissance de la véritable personne de Jésus. Mais puisque l'aspect positif de la doctrine de la justification implique son opposé, alors l'aspect *négatif,* à savoir le fait que la justification n'est pas accessible par les œuvres de la loi, a certainement dû faire partie de l'Evangile révélé à Paul. Il est vrai que l'apôtre ne décrit pas ici exactement de quelle manière la révélation a été communiquée et reçue. Néanmoins, si la révélation divine s'est également servie de l'intelligence humaine, les considérations qui suivent ne sont peut-être pas entièrement erronées.

La révélation de Jésus comme Messie, Seigneur et Fils de Dieu a été l'occasion d'une réorientation radicale de la pensée de Paul. Du côté *négatif,* une des toutes premières leçons que l'expérience de Damas aura inculquées à Paul est la vanité de la justice par la loi. Dans sa condition de parfait pharisien, arrivé à son apogée dans les catégories du légalisme, il lui a été révélé que c'est le Messie qu'il persécutait dans la personne de ses disciples (20); qu'ainsi il était en révolte contre Dieu; que son zèle erroné pour la loi aboutissait au péché de persécution contre l'Oint de Dieu (21). L'expérience de la route de Damas a donc totalement démoli la structure de la justice par la loi et c'est justement la perfection dans l'observation de la loi, datant d'avant la conversion de Paul, qui a rendu cette destruction complète (22).

D'autre part, le fait de reconnaître Jésus comme Messie peut avoir signifié pour Paul, comme conséquence logique, la répudiation de la loi. Alors que l'opinion rabbinique commune semble avoir été que la loi, non seulement se trouverait en position de force dans l'âge messianique, mais encore serait davantage étudiée et plus observée que jamais, et que Dieu lui-même

---

Virginie, 1968, pp. 23-36 (24): «Seigneur, Christ, Fils de Dieu – ce sont presque des synonymes: croire que Jésus est l'un des trois, c'est croire qu'il est tous les trois, et les trois titres lui sont donnés en tant que ressuscité et exalté.»

(20) Voir Ac 9,4 b; 22,7 b; 26,14 b. Cf. Ga 1,13,23; Ph 3,6; 1 Co 15,9.

(21) Cf. W. Grundmann, *TDNT,* IV, p. 573; I, pp. 308 s.

(22) Cf. E.D. Burton, «Saul's Experience on the Way to Damascus», *The Biblical World,* 1893, pp. 9-23 (surtout 18). A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament,* Stuttgart, 1963, pp. 399-402, donne une interprétation de l'effet de l'apparition de Jésus sur Paul qui, particulièrement dans son aspect négatif, est très proche de la nôtre.

en serait l'enseignant dans les temps à venir (23), il y avait aussi un courant rabbinique pour enseigner que l'âge de la Torah serait remplacé par une ère messianique, ce qui revenait à dire que « si les "jours du Messie" commençaient, ceux de la Torah seraient à leur terme » (24). Quoique A. Schweitzer exagère lorsqu'il affirme : « Que la loi arrive à son terme quand le règne messianique commence va de soi pour la pensée juive » (25), il n'est en soi pas impossible que Paul ait eu cette croyance avant sa conversion. Et si c'était le cas (26), le fait de reconnaître Jésus comme le Messie signifierait forcément pour lui que l'âge de la Torah a été dépassé et que la loi a perdu sa validité ; et ceci expliquerait très bien la conviction qui s'exprime si clairement en Rm 10,4, à savoir que Christ est le *telos* de la loi.

Même si ce n'était pas le cas, la conversion de Paul impliquerait encore le remplacement de la loi par le Christ. Car – ici, nous passons au côté *positif* – conjointement au rejet de la loi en tant que moyen de justice et de justification, Paul reconnaîtrait dans un même mouvement que la justice s'obtiendrait dorénavant en Christ. Puisque sa pensée, par la force de l'habitude et du fait de sa formation, s'inscrivait dans des catégories de loi et de justice, la question suivante lui viendrait inévitablement à l'esprit : « Si la justice ne s'obtient pas par les œuvres de la loi, par quel chemin peut-on l'atteindre ? » Inévitablement, la réponse a dû être qu'elle était maintenant accessible par le moyen d'une foi dépendante de Christ, le Seigneur et Fils de Dieu, et de lui seul (27). Ainsi, aussi bien l'aspect négatif que l'aspect positif de l'Evangile de la justification par la foi sont implicitement présents dans la révélation par Dieu de son Fils à Paul.

Cette façon de comprendre la question est corroborée par Ga 2,16 et Ph 3,7-9, passages dans lesquels Paul décrit et interprète sa propre expérience de conversion en termes de justification par la foi. En Ga 2,16, Paul déclare que lorsqu'il a mis sa confiance en Christ, c'était avec le but précis d'être justifié par la foi en Lui (28). Dans le passage de la lettre aux Philippiens, ayant fait mention de ses avantages naturels et de ses succès légaux en tant que pharisien, Paul mentionne ensuite son renoncement radical à ces marques distinctives qui avaient été de la plus haute valeur religieuse pour lui (v. 7 a, *moi kerdê*), et qui se réduisent à une perte (v. 7 b,

---

(23) Cf. p. ex. G.F. Moore, *Judaism,* Cambridge, Mass., 1946, I, pp. 271-273.

(24) L. Baeck, « The Faith of Paul », *JJS* 3, 1952, pp. 93-110 (surtout 106).

(25) A. Schweitzer, *La mystique de l'apôtre Paul,* Paris, 1962, p. 66, cf. p. 168.

(26) Cette possibilité est reconnue par K. Lake, *The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles,* ed. K. Lake et H.J. Cadbury, Londres, 1933, V, p. 216, et considérée de façon plus explicite par F.F. Bruce, *New Testament History,* Londres, 1971, p. 210 (cf. 229).

(27) Cf. p. ex. F.F. Bruce, *The Message of the New Testament,* Exeter, 1972, p. 32.

(28) Le participe *eidotes,* au parfait, ne renvoie pas à une époque antérieure à celle d'*episteusamen,* mais introduit simplement une proposition adjectivale, liée au sujet de façon peu accentuée. (NDT : la TOB, situant *eidotes* au temps où Paul parle ou écrit, commet l'erreur inverse en plaçant cette connaissance présente dans un temps postérieur à l'acte de foi.)

zêmian), en regard de Christ. Le parfait *hêgêmai* implique que c'est en une occasion précise que s'est formé ce nouveau jugement de valeur qui, dorénavant, restera toujours le sien, et il est tout à fait naturel de penser qu'il s'agissait de sa rencontre avec Christ lors de sa conversion et de son appel. Les deux *hêgoumai* au présent (v. 8 a,c) introduisent, dans le premier cas une extension du mot *tauta* jusqu'au mot *panta,* et dans le deuxième cas, le remplacement de *zêmia* par *skybalu;* le triple emploi de *hêgeisthai* formant ainsi « un crescendo » qui accentue l'intensité et la totalité du renoncement (29). La raison pour laquelle Paul persiste à considérer toutes choses comme perte et balayures est décrite dans les vv. 8 c-11, et la continuité d'attitude indiquée par le triple *hêgeisthai* nous permet d'interpréter *dia ton Iêsoun* au v. 7 b à la lumière de *hina Christon kêrdesô* etc. des vv. 8 c-9 ou, en d'autres termes, de penser que la raison indiquée par *hina* était déjà présente au moment de ce grand renoncement (30).

Cette raison était qu'il puisse « gagner Christ et être trouvé en Lui... ». Que « gagner Christ » (8 c) dénote l'idée spécifique de le posséder « comme sa valeur suprême » et comme fondement de sa justice (31) ou non, l'idée est de toute façon clairement présente au v. 9, où être trouvé en Christ inclut, ou peut-être même équivaut à avoir « la justice qui vient de la foi en Christ, donnée par Dieu en réponse à la foi ». Ainsi, en Ph 3,7-9 aussi, Paul décrit son expérience de conversion au moins partiellement en termes de justification par la foi, en dehors des observances légales. Et ceci renforce notre conclusion, fondée sur Ga 1,12 et 16, que l'Evangile paulinien de la justification par la foi était implicitement contenu dans la révélation du Christ accordée à Paul (32).

c) *L'appel de Paul à l'apostolat a coïncidé avec sa conversion*

L'appel de Dieu adressé à Paul au moyen de la révélation de son Fils constituait un appel envers les Gentils. Ce qui était déjà suggéré par analogie avec les figures vétéro-testamentaires de Jérémie et du Serviteur de Yahvé devient une affirmation explicite en Ga 1,16 b. Pris isolément, les deux versets (vv. 15 s) peuvent être compris comme reflétant seulement la pensée de Paul alors qu'il écrivait, mais lus (tels qu'ils doivent l'être) en liaison avec le v. 17, ils confirment le fait que Paul a reçu son appel lors

---

(29) F. Lang, *TDNT,* VII, p. 447.

(30) Cf. F.F. Bruce, « Galatian Problems. 4. The Date of the Epistle ». *BJRL* 54, 1971-72, pp. 250-267 (surtout 262), où il est dit des vv. 8 s : « Il n'y a jamais eu un temps *à partir de sa conversion* où il n'aurait pas pu employer les mêmes mots » (c'est nous qui soulignons).

(31) Ainsi compris par R.P. Martin, *Philippians,* TNTC ; Londres, 1959, pp. 148, 147.

(32) Cette vérité est reconnue par, entre autres, R.A. Cole, *Galatians,* TNTC ; Londres, 1965, p. 47. G. Bornkamm, *Paul, apôtre de Jésus-Christ,* Genève, 1971, p. 133 ; G.E. Ladd, *Théologie du Nouveau Testament,* Vol. II, P.B.U.-SATOR, Lausanne-Paris, 1984, p. 517.

de sa conversion. D'après ce verset, dès que Dieu eut révélé son Fils, afin qu'il puisse le prêcher parmi les Gentils, Paul partit pour l'Arabie (33), et ensuite revint à Damas. On comprend généralement « Arabie » comme une référence au royaume nabatéen, qui s'étendait jusqu'aux murs de Damas. Selon un point de vue, la visite de Paul là-bas avait pour but « la recherche d'une communion seul à seul avec Dieu, afin de reconsidérer toute sa position à la lumière de la révélation nouvelle », et « d'atteindre une plus grande clarté dans sa pensée toute neuve » (34). Mais il semble que le but principal de ce déplacement ait été une activité missionnaire, et ceci pour les raisons suivantes : (i) la lecture la plus simple de Ga 1,16 s est que Paul est allé en Arabie en réponse au dessein dans lequel la révélation lui a été accordée, c'est-à-dire pour qu'il puisse prêcher Christ parmi les Gentils ; (ii) une réponse si rapide (35) correspondrait tout à fait à la mentalité juive de Paul, selon laquelle une révélation débouche sur une mission, et à son tempérament d'homme profondément sincère et d'une grande activité (cf. sa persécution de l'Eglise auparavant) ; (iii) le fait que Paul a dû ensuite fuir Damas pour s'échapper des mains de l'ethnarque sous le roi nabatéen Arétas (2 Co 11,32 s) suggère qu'il avait encouru l'hostilité du roi en raison de son activité de prédicateur parmi ses sujets d'Arabie (36).

Contre cette façon de voir la visite de Paul en Arabie, E.D. Burton a avancé les arguments suivants : (i) les mots de Paul dans le v. 16 c excluent, « non seulement le fait d'avoir reçu un enseignement, mais aussi de le communiquer » ; (ii) « le remplacement de la structure détruite par une nouvelle... n'aurait pu être l'œuvre d'une heure ou d'un jour » ; (iii) « le choix de l'Arabie... comme lieu de prédication est hautement improbable » ; (iv) y avait-il des Juifs en Arabie, et Paul a-t-il immédiatement cherché un champ d'action païen ? (37). Nous pouvons répliquer : (i) la pertinence de la première affirmation n'est vraiment pas évidente. Alors que *prosanatithêmi*

---

(33) La visite de Paul en Arabie n'est pas mentionnée en Actes 9,19 b-20, qui le dépeint comme restant avec les disciples à Damas pendant plusieurs jours après son baptême, et ensuite prêchant « immédiatement » Jésus dans la synagogue. Notre conclusion est que le point de vue le plus satisfaisant est de prendre les paroles de Paul en Ga 1,16 s au sérieux et à la lettre, et de considérer que Luc a oublié, pour quelque raison, de mentionner la visite de Paul en Arabie entre Actes 9,19 a et b.

(34) Ainsi, respectivement, F. Rendall, *EGT,* III, p. 155 a ; Cole, *op. cit.,* p. 53 ; R. Bring, *Commentary on Galatians,* traduction anglaise, Philadelphie, 1961, p. 51.

(35) K.H. Rengstorf suggère que c'est dans « la rencontre de Paul avec Jésus sur la route de Damas... et dans sa *réponse immédiate* à cette rencontre que se trouve le caractère unique de son apostolat par rapport aux autres apôtres » (*TDNT,* I, p. 438, c'est nous qui soulignons).

(36) Sur le dernier point, cf. p. ex. E. Haenchen, *Apostelgeschichte,* Gottingen, 1968, p. 281.

(37) Burton, *Galatians,* pp. 55 ss. Il y a un cinquième argument : « Le silence des Actes à propos de cette visite en Arabie est plus compréhensible si Paul s'y est retiré pour méditer que s'il s'agissait de sa première campagne évangélique, étant donné que cette dernière aurait eu un intérêt considérable pour l'historien » (D. Guthrie, *Galatians,* NCB, Londres, 1969, p. 72). Mais ce silence pourrait venir du fait que Luc ignorait cet événement particulier dans l'expérience chrétienne commençante de Paul, ou encore cela aurait pu être dû à son manque de succès (Haenchen, *loc. cit.*).

en général peut signifier soit « consulter » soit « ajouter, communiquer ou annoncer » (38), le contexte indéniablement polémique nous demande de comprendre que le souci de Paul est de rendre clair qu'il n'a *reçu* d'enseignement de personne immédiatement après sa conversion, et non pas qu'il n'a pas communiqué des informations à qui que ce soit. Et si le verbe peut signifier « consulter » (ce qui implique recevoir des instructions), il n'y a aucune raison justifiant le fait que Paul devrait écrire une expression telle que *ouk ezêtêse* (sic) *didaskalian* pour faire passer son message comme le maintient Burton. (ii) Paul n'avait pas besoin de posséder un système théologique élaboré et peaufiné avant de pouvoir commencer à prêcher. Et insister sur le fait que l'Evangile de Paul doit progresser au travers d'un long processus de réflexion intellectuelle et d'étude c'est ne pas prendre assez au sérieux la description qu'il en fait comme étant venu par une révélation directe (Ga 1,12; cf. v. 16). Paul pouvait assurément commencer à prêcher dès que les lignes de base de l'Evangile s'avérèrent claires pour lui, et quels que soient les processus intellectuels de raisonnement inclus dans cette révélation, ils auraient certainement pu être complétés pendant les trois brefs jours à Damas (Ac 9,9) avant son excursion en Arabie, particulièrement si l'on tient compte de son esprit vif et discipliné (39). (iii) L'Arabie n'était pas un lieu aussi improbable pour prêcher que Burton le prétend. « Des fouilles récentes ont révélé dans ce territoire une civilisation prospère qui connaissait son apogée au moment de la visite de Paul (40). » (iv) Il n'y a pas de raison *a priori* pour laquelle Paul aurait d'abord prêché seulement aux Juifs, c'est pourquoi si Ga 1,17 est compris de façon très naturelle comme indiquant que Paul s'est dirigé vers l'Arabie en réponse à la demande de prêcher aux Gentils, c'est ce sens que l'on devrait retenir.

En regard des considérations faites ci-dessus, notre conviction est que l'appel fait à Paul d'être apôtre des Gentils a coïncidé avec sa conversion (41). La révélation de Jésus exalté signifiait tout de suite pour Paul sa conversion et son appel à être apôtre auprès des Gentils. Mais si immédiatement après sa conversion et son appel, il a commencé à prêcher à des Gentils en Arabie, cela veut dire qu'il avait déjà un Evangile pour les Gen-

---

(38) Cf. Thayer, *op. cit.*, p. 544 a, s.v. (2.b,c); BAG, p. 718 b, s.v. (2,1).

(39) Cf. A.B. Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity*, New York, 1894, p. 37; F.F. Bruce, « Galatian Problems. 1. Autobiographical Data », *BJRL* 1968-69, pp. 292-309 (surtout 298).

(40) Betz, *op. cit.*, p. 73 b. Nous pourrions aussi prendre note de l'observation de A.D. Nock, *St. Paul*, Londres, 1938, p. 85, que « l'objection selon laquelle il ne pouvait pas se faire comprendre par des Arabes qui ne parlaient pas grec n'est pas valide ; la différence entre l'Araméen palestinien et le Nabatéen n'était pas plus importante que celle d'un dialecte à un autre ». Cf. J.C. Swaim, *IDB*, I, p. 217 b.

(41) La place n'est pas suffisante ici pour répondre à des objections sur cette position, basées sur les Actes; référence peut être faite à R.Y.K. Fung, « The Relationship between Righteousness and Faith in the Thought of Paul », Ann Arbor, Michigan : University Microfilms International, 1980, I, pp. 584-587 ; II, pp. 589 s. Pour une position analogue, cf. S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen, 1981, *passim* (p. ex. pp. 55 ss).

tils; et il paraît correct d'en inférer qu'il a prêché aux Gentils immédiatement après son appel ce même Evangile de la justification par la foi qu'il avait reçu par révélation lors de sa conversion. «On aurait tort», écrit B. Rigaux, «de se figurer Paul sous l'image d'un parachutiste muni d'un équipement parfait» (42); ça le serait en effet, si l'on entendait par «équipement parfait» la totalité de la théologie contenue dans les épîtres pauliniennes. Par contre, il ne serait pas faux d'envisager un Paul équipé, avec son ministère de prédication, d'un Evangile complet dans ses traits essentiels – Jésus comme Christ, Seigneur, Fils de Dieu; justification par grâce au moyen de la foi, en dehors des œuvres de la loi; applicabilité de ces principes au Juif comme au Gentil. Le dernier trait peut être regardé comme le corollaire des deux autres, tout comme le second est dérivé du premier; à ce sujet, le titre «Fils de Dieu» apparaît particulièrement important, puisqu'il transcende tous les particularismes limitatifs du messianisme juif, et implique un salut maintenant ouvert à tous, Juifs comme Gentils (43).

d) *Conclusion*

Si nous avons plutôt longuement discuté de la conversion et de l'appel de Paul (sections a, b, c ci-dessus), c'est à cause de l'importance vitale de cette expérience pour l'évaluation de sa pensée. Nous trouvons un témoignage en faveur de cette vérité – malgré le décret de R. Bultmann selon lequel «c'est une erreur courante que de faire dériver la théologie de Paul de l'expérience de sa conversion» (44) – dans la déclaration suivante, qui est représentative:

> «C'est aujourd'hui un théorème accepté parmi les étudiants en théologie paulinienne que la rencontre de Paul avec le Christ glorifié sur

---

(42) B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres*, Studia Neotestamentica Subsidia 2, DDB, Paris-Bruges, 1962, p. 91 (cf. P. Gächter, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1958, p. 338).

(43) Bornkamm, *op. cit.*, p. 143, cf. p. 58 s. Cf. aussi Betz, *op. cit.*, pp. 70 b-71 a.

(44) *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, trad. angl. Londres, 1961, p. 121; la citation se poursuit ainsi: «Car cette expérience... peut seulement être reconstruite lorsque l'on a premièrement compris ce qu'il dit. Ainsi la question sur le contenu réel de sa conversion est une question à propos de sa théologie elle-même» (121 s). La description par Bultmann de la conversion de Paul comme, p. ex., «une soumission obéissante au jugement de Dieu, promulgué dans la croix de Christ, au-dessus de toute réalisation ou prétention humaine» (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1965, p. 189), est critiquée à juste titre par H.G. Wood, «The Conversion of St. Paul: Its Nature, Antecedents and Consequences», *NTS* 1, 1954-55, pp. 276-282 (surtout 281), pour avoir mêlé «trop aisément l'expérience réelle de conversion avec ses conséquences immédiates et primordiales pour la foi et la théologie de Paul». En ce qui concerne notre propre reconstruction: (i) vis-à-vis des restrictions de Bultmann, nous croyons que l'essai a été réalisé *sur la base* des propres affirmations de Paul, et que le résultat montre que «le contenu réel de sa conversion» est en harmonie avec sa théologie elle-même; (ii) à propos de la critique que Wood fait à Bultmann, nous pouvons souligner que nous nous sommes préoccupés du «contenu réel de sa conversion» et pas seulement du «contenu de foi de son expérience de conversion réelle» tel qu'il est étroitement défini par Wood (= qui consiste en la reconnaissance de Jésus comme le Christ et le Fils de Dieu).

la route de Damas est essentielle pour comprendre la conception très personnelle de l'apôtre en ce qui concerne le christianisme, ou ce qu'il aime appeler "mon Evangile" (45). »

Dans la ligne de cette affirmation, notre étude des pages précédentes a montré que l'on peut envisager la conversion de Paul comme contenant (i) une reconnaissance de Jésus ressuscité en tant que Messie, Seigneur, Fils de Dieu, (ii) l'expérience de la justification par la foi, en dehors des œuvres de la loi, (iii) la révélation des principes de base de l'Evangile, ainsi que (iv) l'appel à être un apôtre auprès des Gentils. Cette conclusion est en harmonie avec le but et la teneur de ce que Paul dit en Ga 1,11-17: (i) son Evangile n'est pas une chose humaine: il n'a pas de lien avec l'homme, mais il lui est venu comme une révélation de Jésus-Christ (vv. 11 s, 15-16 b); (ii) sa vie d'avant la conversion en témoigne, d'autant plus que la direction même et les principes de cette vie étaient diamétralement opposés à ceux du Christianisme, prévenant de ce fait la possibilité qu'il ait reçu une influence du Christianisme naissant (vv. 13 s); (iii) sa conduite immédiatement après sa conversion en témoigne également (v. 17), puisqu'il n'a pas consulté la chair et le sang, ni n'est allé à Jérusalem vers ceux qui étaient apôtres avant lui, mais est parti en Arabie pour prêcher l'Evangile à des Gentils, et ensuite est retourné à Damas, et non pas à Jérusalem. Ainsi aucune influence humaine sur l'origine de l'Evangile de Paul – ou, dans ce cas, aucune provenance humaine de la vocation de Paul – n'était possible, pas plus avant qu'immédiatement après sa conversion et son appel.

3. Révélation et tradition

Nous sommes prêts maintenant à aborder la question de la relation entre Ga 1,12 et 1 Co 15,3. Pour cela, il nous faut d'abord énumérer les différents points de vue.

a) J.T. Sanders voit dans les deux passages « une contradiction absolue » qu'il explique en considérant les déclarations de Paul comme les seules façons d'exposer, dans des situations différentes (Galatie et Corinthe) le contenu fondamental de son Evangile, à la fois la liberté (indépendance face à la tradition) et la responsabilité (acceptation de la tradition). Il voit comme « historiquement en rapport » la déclaration de Paul en Ga 1,12 et le récit placé pour l'appuyer (1,13-2,10); ce dernier n'est pas *« de l'histoire* mais constitue plutôt un *historique,* dans le sens d'un compte rendu significatif des débuts de sa vie en tant que chrétien. L'enchaînement historique peut être attesté dans les grandes lignes, mais pas en détail » (46).

---

(45) D.M. Stanley, « Paul's Conversion in Acts: Why the Three Accounts? », *CBQ* 15, 1953, pp. 315-338 (surtout 336).

(46) J.T. Sanders, « Paul's "Autobiographical" Statements in Galatians 1-2 », *JBL* 85, 1966, pp. 335-343 (surtout 337, 339 s, 343).

Mais ce point de vue ne prend pas la déclaration de Paul, spécialement en Ga 1,11 s, suffisamment au sérieux; de plus, asservir les faits à la théorie, en se servant des événements personnels du passé pour constituer un *historique* plutôt que *de l'histoire* afin de souligner un point théologique, aurait été une procédure bien improbable chez Paul dans la situation de l'Eglise des Galates (47).

b) A. Fridrichsen a suggéré que nous avions affaire à un message spécial de Paul aux païens sur le fondement de la «*parádosis* commune»: la même tradition primitive à propos de la mort et de la résurrection du Christ constituait la base à la fois de l'Evangile pétrinien et paulinien, mais ce dernier «contenait une interprétation de la mort et de la résurrection de Christ qui était essentielle pour les païens». Ainsi, alors que dans la croyance que Christ était le Messie juif, telle qu'elle est présentée dans les discours de Paul dans les Actes (par exemple 2,36; 3,19 s, 3,26; 5,30 s), se trouve un «Evangile de la circoncision» typique, l'Evangile de Paul déclare que Christ est le Seigneur exalté de tous les peuples et pas seulement des Juifs. Fridrichsen déclare encore que pour ce qui concerne les Gentils, l'Evangile pétrinien «ne pouvait aboutir à autre chose sinon à exiger qu'ils deviennent juifs s'ils voulaient prendre part à la nouvelle alliance et profiter de ses bénédictions» et finalement «cela aurait signifié, en dépit d'une *parádosis* commune et fondamentale, une dénégation pure et simple de l'Evangile paulinien» (48). Le fait de supposer une antithèse aussi tranchée entre l'Evangile pétrinien et celui de Paul est cependant difficile à soutenir pour les raisons suivantes:

(i) Il n'y a absolument aucun fondement à l'assertion dogmatique d'après laquelle l'Evangile pétrinien, s'il avait été prêché aux païens, aurait inévitablement débouché sur l'exigence de la circoncision (49). Au contraire, la désapprobation de Paul envers l'attitude de Pierre dans l'incident d'Antioche, qu'il considérait comme une *hypokrisis* (Ga 2,12) – une affectation de conduite qui masquait et démentissait ses véritables convictions (50) – implique nettement que Pierre et Paul s'accordaient

---

(47) Pour ce dernier point, cf. D. Guthrie, *New Testament Introduction*, Londres, 1970, p. 480.

(48) A. Fridrichsen, «The Apostle and His Message», *Uppsala Universitets Arsskrift* 1947: 3, pp. 1-23 (surtout 9-11).

(49) Fridrichsen se réfère à ce sujet à 2 Co 11,4, qui l'amène à conclure: «Ainsi nous voyons que ce qui, dans l'Eglise juive, constitue un vrai Evangile, donnant l'Esprit de Dieu aux croyants, est entièrement faux dans l'Eglise des Gentils» (*ibid.*, p. 22, n. 21). Mais (i) 2 Co 11,4 reflète une situation plus récente et différente de celle de Galates et 1 Corinthiens, et (ii) ceux qui prêchent «un autre Jésus», etc., doivent probablement être identifiés, non pas avec Pierre et ses collègues de Jérusalem, mais avec les *pseudapostoloi* de 11,13 = les adversaires judéo-chrétiens de Paul à Corinthe; ainsi C.K. Barrett, «Cephas and Corinth», in O. Betz, M. Hengel et P. Schmidt (eds), *Abraham unser Vater: Festschrift für Otto Michel*, Leiden, 1963, pp. 1-12 (surtout 12), et *idem*, *The Signs of an Apostle*, Londres, 1970, p. 36, respectivement, pour les points (i) et (ii).

(50) Cf. Lightfoot, *op. cit.*, p. 113; Burton, *op. cit.*, p. 109.

étroitement pour ce qui concerne leur attitude générale face à l'incorporation de croyants païens dans l'Eglise. (ii) Rien ne peut justifier non plus le postulat implicite que « l'interprétation paulinienne de la mort et de la résurrection de Christ essentielle aux païens » n'aurait pas été partagée ou ne serait pas apparue dans « l'Evangile pétrinien » ; au contraire, le même passage montre que, sa comédie mise à part, la conviction intérieure de Pierre quant à la signification de la mort et de la résurrection de Jésus était en parfaite harmonie avec celle de Paul (Ga 2,13 s; 15 s). (iii) Le recours à Ga 2,7-9 en appui de la théorie de deux Evangiles est inutile. Le texte lui-même ne suggère certainement pas que Paul et les autorités de Jérusalem prêchaient deux Evangiles différents (51) car « le problème n'était pas le contenu du message, mais la reconnaissance mutuelle des sphères d'activité respectives des deux parties » (52). Au contraire, le contexte démontre que l'Evangile que prêchaient Paul (et Barnabas) corroborait, pour ce qui en constitue l'essentiel, la conception que Pierre, Jacques et Jean se faisaient de l'Evangile : ceci apparaît dans le fait même que la question de la circoncision ne fût pas soulevée même dans le cas évident de Tite (2,3) (53) ; ou dans la description de la prédication de Paul, qui s'avère identique à la prédication de l'Eglise primitive (1,23) ; quant à la claire affirmation de Paul, augmentée et amplifiée par des imprécations solennelles, qu'il n'y a qu'un et un seul Evangile, elle n'admet pas d'autre point de vue (1,7 ; 8 s) ; et lorsque Paul attribue à Pierre la même connaissance que lui-même possédait du moyen du salut, il ne fait que le confirmer (2,16). Ainsi, quoique notre texte distingue deux terrains d'action et deux tâches missionnaires séparées impliquant peut-être des approches différentes et des accentuations appropriées respectivement aux audiences juives et païennes, il ne peut être question ici de deux versions distinctes de l'Evangile incompatibles l'une avec l'autre et impliquant des différences dans la substance du message (54). (iv) Le témoignage apporté par le passage des Corinthiens lui-même aboutit au même résultat : la prétention de Paul, selon laquelle lui et les autres apôtres prêchaient habituellement le même *kerygma* (1 Co 15,11) et qui renvoie aux faits essentiels des versets 1-5, en particulier à l'événement de la résurrection, ne pourrait être prise au sérieux s'il y avait une telle différence entre « l'Evangile paulinien » et « l'Evangile pétri-

---

(51) *Tês akrobystias* (comme *tês peritomês*) est simplement un génitif d'objet indirect : « (bonne nouvelle) pour les incirconcis » ; cf. N. Turner, *Syntax* = vol. III de J.H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, Edinburgh, 1963, p. 211.

(52) F.F. Bruce, « When is a Gospel not a Gospel? », *BJRL* 45, 1962-63, pp. 319-339 (surtout 330).

(53) Pour cette interprétation de Ga 2,3, cf. T.W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, ed. par M. Black, Manchester, 1962, p. 176 ; B. Orchard, « The Problem of Acts and Galatians », *CBQ* 7, 1945, pp. 377-397 (surtout 381) ; A.S. Geyser, « Paul, the Apostolic Decree and the Liberals in Corinth », in J.N. Sevenster et W.C. van Unnik (eds), *Studia Paulina in Honorem J. de Zwann*, Haarlem, 1953, pp. 124-138 (surtout 132-134) ; F.F. Bruce, « Galatian Problems. 1. Autobiographical Data », p. 306.

(54) Cf. p. ex. Friedrich, *TDNT*, II, p. 734 ; W. Gutbrod, *TDNT*, IV, pp. 1065 s.

nien» comme le suppose Fridrichsen; et puisque, comme il l'admet lui-même, le *logos tou euangeliou* de 1 Co 15,2 est «l'essence-même de l'Evangile» (55), on peut demander à bon droit: pourquoi Paul n'inclut-il pas cette interprétation de la mort et de la résurrection de Christ, qui (selon Fridrichsen) était essentielle aux païens, dans ces éléments de l'Evangile qu'il a transmis aux païens de Corinthe «comme étant de première importance» (1 Co 15,3 a)?

A la lumière des considérations ci-dessus, nous sommes forcés de dire que le fait de postuler deux Evangiles à la manière dont Fridrichsen nous le propose est un refus de tenir compte des preuves manifestes du contraire.

c) Selon O. Cullmann, la différence entre les deux déclarations de Paul en Ga 1,12 et 1 Co 15,3 trouve son explication:

> «Dans la confiance que le Christ élevé à la droite de Dieu se trouve lui-même comme ''agent transmetteur'' derrière les apôtres qui transmettent ses paroles et les récits de ses œuvres. L'apôtre Paul peut mettre sur le même plan l'*apocalypsis* du chemin de Damas et la tradition apostolique qu'il a reçue, parce que dans les deux le Christ présent est à l'œuvre de façon directe.»

Cette conclusion est fondée sur l'affirmation que:

> «La désignation *kyrios* (1 Co 11,23) peut être comprise autrement: elle ne viserait pas le Jésus historique, commencement chronologique et premier chaînon de la chaîne de transmission, mais le Seigneur élevé à la droite de Dieu; ce serait lui le véritable agent de toute la tradition qui se développe au sein de l'Eglise apostolique;»
>
> «En vertu d'une certaine communion créée par la fonction d'apôtre témoin du Christ, *toute tradition transmise par des apôtres a pu être considérée comme directement révélée par le Christ.* Ainsi saint Paul peut dire d'une tradition qu'il a reçue en réalité par l'intermédiaire d'autres apôtres, qu'il l'a reçue ''de la part du Seigneur''. *La transmission par les apôtres n'est pas une transmission opérée par des hommes, mais par le Christ, le Seigneur lui-même qui communique cette révélation de cette manière-là* (56).»

En d'autres termes, opérant dans, au travers de et avec la tradition apostolique, l'autorité du *Kyrios* non seulement (en tant que Jésus terrestre) fut le point de départ de la chaîne de la tradition, mais encore (en tant que Seigneur exalté) maintient et valide la tradition – par son Esprit dans les apôtres, communiquant ainsi la révélation à travers la tradition.

---

(55) *Art. cit.*, p. 20, n. 20.

(56) Cullmann, *op. cit.*, pp. 168, 161 (cf. 167 s), 172 (c'est nous qui soulignons la première phrase en italique).

On peut se demander si les déclarations soulignées n'identifient pas pratiquement la tradition avec la révélation jusqu'à un point injustifiable; en tout cas, l'exposé de Cullmann sur la relation entre la révélation divine et la tradition apostolique ne résoud pas vraiment notre problème. Car la difficulté soulevée par les deux textes pauliniens n'est pas, comme semble le croire Cullmann, de savoir comment Paul peut mettre sur le même plan l'*« apocalypsis »* du chemin de Damas et la tradition apostolique qu'il a reçue. Car il aurait alors suffi de répondre avec Cullmann que dans les deux le Christ présent est à l'œuvre d'une façon directe. La question est plutôt « comment Paul peut-il, en regard du même Evangile, nier catégoriquement en Ga 1,12 ce qu'il affirme ouvertement en 1 Co 15,3 »? Ce n'est pas comme si, ainsi que le suggère la solution de Cullmann, en 1 Co 15 Paul décrivait le fait biographique d'avoir reçu l'Evangile comme tradition apostolique, tandis qu'en Ga 1,12 il proclamerait la vérité théologique selon laquelle c'est finalement le Seigneur exalté qui l'avait révélé, puisque dans ce cas la dénégation énergique de Paul de tout intermédiaire humain serait difficile à expliquer. Manifestement en Ga 1,12, il déclare un fait biographique, et pas seulement une vérité théologique ou une interprétation théologique de ce fait. C'est pourquoi nous ne pouvons pas considérer l'explication de Cullmann comme une solution satisfaisante à notre problème particulier (57).

d) W. Baird, lui, entend résoudre ce problème en reconnaissant des accentuations différentes dans les deux passages : « 1 Co 15,3-8 insiste sur la forme utilisée par Paul pour proclamer son Evangile, alors que Ga 1,11-17 se réfère à son caractère foncièrement dynamique » :

> « *Dans sa forme* son kérygme était pratiquement le même que la tradition de l'Eglise de Jérusalem... Mais *dans sa nature* dynamique *essentielle,* son Evangile ne pouvait être transmis par les hommes, mais était communiqué par révélation divine. »

Un peu plus loin, l'antithèse est exprimée de façon légèrement différente, ainsi :

> « Dans ces deux textes, Paul semble impliquer une distinction entre la *forme* sous laquelle il proclamait l'Evangile et son *contenu essentiel* – le Christ vivant... Paul a reçu des hommes la *forme* de la proclamation; il a reçu de Dieu *l'essence* de l'Evangile (58). »

---

(57) La possibilité que par 1 Co 15.3 a Paul entende « ce que j'ai reçu par révélation de Jésus-Christ » est considérée à juste titre par F.F. Bruce comme un argument « difficile à soutenir, car cela voudrait dire que c'était par révélation que Paul a entendu parler des apparitions de la résurrection à Pierre, Jacques et les autres, et peu, s'il y en a, iront aussi loin que cela ». *Tradition Old and New,* Exeter, 1970, p. 31.

(58) W. Baird, « What is the kerygma? A Study of 1 Co 15,3-8 and Ga 1,11-17 », *JBL* 76, 1957, pp. 181-191 (surtout 190 s).

Cette solution a été critiquée comme insatisfaisante parce qu'«elle contredit la nature kérygmatique de la tradition et la considère comme si elle était seulement une tradition humaine» (59).

Néanmoins, Baird nous semble avoir tout à fait raison en reconnaissant à la fois que Ga 1,11 se rapporte à l'essence de l'Evangile (cf. notre débat dans la section 2 ci-dessus) et que 1 Co 15,3-8 concerne une *forme* particulière de l'Evangile ; car, que la proposition difficile *tini logôi euêngelisamên humin* (v. 2) soit (i) considérée comme une question indirecte, complément de *gnôrizô* = "je vous rappelle *les termes dans lesquels* je vous ai annoncé l'Evangile" ou (ii) subordonnée à *ei katechete,* qu'elle précéderait par une inversion de l'ordre normal = "si vous retenez (dans votre esprit) l'Evangile *dans les termes où* je vous l'ai annoncé", ou (iii) tournée en question directe = *"en quels termes* (je vous le demande) vous (l')ai-je annoncé ?" (60), il est difficile de ne pas avoir l'impression que l'Evangile est conçu ici comme ayant revêtu une forme particulière. En même temps, la forme et la substance sont ici inséparablement liées de telle sorte que l'Evangile avec le langage, les mots, les tournures de phrase dans lesquelles Paul l'a prêché signifie l'Evangile avec le même contenu et la même substance que celui qu'il a prêché – "l'Evangile" comme le dit la TOB, *"tel* que je vous l'ai annoncé" (c'est nous qui soulignons).

S'intéressant au problème dont il est question, F.F. Bruce écrit :

> «Il (Paul) doit avoir distingué dans son propre esprit la façon dont l'Evangile lui est venu par révélation directe de celle dont il lui est venu par tradition... Son explication pourrait être que l'essence de l'Evangile "Jésus est le Seigneur ressuscité" lui fut communiquée du ciel sur la route de Damas : ce n'est pas un témoignage humain qui l'a amené à l'accepter... Mais les détails historiques de l'enseignement de Jésus, les événements de la Semaine Sainte, les apparitions du ressuscité et ainsi de suite, lui furent relatés par ceux qui les avaient expérimentés eux-mêmes avant lui (61).»

En suivant la ligne d'approche suggérée par cette explication, nous pouvons maintenant offrir notre propre solution au problème :

(i) Ga 1,12 et 1 Co 15,3 étaient tous deux également vrais pour l'expérience de Paul, et aucun ne doit être interprété au détriment de l'autre.

---

(59) Cf. G.E. Ladd, «Revelation and Tradition in Paul», in W.W. Gasque et R.P. Martin (eds), *Apostolic History and the Gospel,* F.F. Bruce, *Festschrift,* Exeter, 1970, pp. 223-230 (surtout 229 s). La critique de Ladd s'appuie sur sa compréhension de la véritable nature de la tradition comme étant «une tradition historique *et* une tradition kérygmatique – pneumatique en un et même temps» (p. 226).

(60) Les vues, respectivement, de C.K. Barrett, *First Corinthians,* HNTC, New York, 1968, p. 336 ; F.F. Bruce, *1 and 2 Corinthians,* NCB, Londres, 1971, p. 138 ; et G.G. Findlay, *EGT* II, p. 919 a (tous les italiques sont de notre main).

(61) Bruce, *1 and 2 Corinthians,* p. 138.

(ii) Des objectifs différents sont impliqués dans les deux passages : dans l'un, Paul est soucieux de prouver son indépendance par rapport aux premiers chrétiens particulièrement ceux qui étaient apôtres avant lui, à la fois pour ce qui concerne son autorité apostolique et pour l'authenticité de son Evangile ; dans l'autre, il est impatient de montrer que la doctrine de la résurrection est une partie de l'Evangile commun prêché à la fois par lui et par eux. Les buts différents conduisaient à des accentuations différentes dans les deux passages.

(iii) Alors que les deux passages concernent le même et unique Evangile, ce dernier apparaît néanmoins dans l'un et l'autre sous un aspect légèrement différent : dans le passage des Galates, il se présente sous la forme de la vérité révélée que Jésus est Messie, Seigneur, fils de Dieu, et de son corollaire, à savoir que salut et justification sont obtenus par grâce, au moyen de la foi, et cela pour les juifs comme pour les païens (62) ; quant au passage de 1 Corinthiens, l'Evangile y apparaît sous la forme de la tradition kérygmatique qui englobe *à la fois* « les faits » de la mort, de la mise au tombeau, de la résurrection et des apparitions de Jésus, *et* leur interprétation (« pour nos péchés », « selon les écritures ») (63).

(iv) Ce n'est peut-être pas pour rien que même dans le passage des Corinthiens, Paul n'emploie pas vraiment *parelabon* à propos de l'Evangile dans un sens général, mais parle seulement de « l'Evangile que je vous ai *prêché;* l'Evangile que vous avez reçu (*ho kai parelabete,* (de moi)) (1 Co 15,1) » ; quand, au v. 3, il parle de ce qu'il a reçu, le contenu de la tradition est spécifiquement noté. Ceci semblerait renforcer le point de vue selon lequel la compréhension fondamentale que Paul avait de l'Evangile lui est venue immédiatement par révélation à sa conversion, alors qu'il a reçu plus tard, par tradition, une forme particulière ou une expression (*logos,* v. 2) de l'Evangile (64).

(v) A certains égards ce que Paul a reçu par tradition a seulement servi à confirmer ce qu'il avait déjà compris par révélation : c'est-à-dire qu'il a reçu la tradition primitive contenue dans 1 Co 15,3 s – « Jésus est le Christ » – seulement après qu'il l'ait apprise par révélation à sa conversion ; cette information selon laquelle Jésus était apparu aux premiers disciples et apôtres, prouvant ainsi sa résurrection, Paul la reçoit comme une partie de la tradition seulement après que Jésus lui soit apparu sur la route

---

(62) Cf. J.G. Machen, *The Origin of Paul's Religion,* Londres, 1921, p. 146.

(63) Le caractère inséparable des faits et de leur interprétation kérygmatique est justement souligné par Cullmann, *op. cit.,* pp. 166 ss et G.E. Ladd, *art. cit.,* p. 224.

(64) Le fait que c'était pendant sa première visite à Jérusalem après sa conversion que Paul a reçu cette tradition particulière paraît probable à partir de deux considérations : *a)* Pierre et Jacques, qui figurent en Ga 1,18 s comme les seules personnes que Paul a rencontrées durant sa première visite à Jérusalem, sont bien les mêmes personnes mentionnées en 1 Co 15,1 ss, en relation avec ce que Paul a reçu et à son tour transmis aux Corinthiens ; *b)* là, les apparitions semblent se séparer en deux séries, reliées respectivement aux noms de Pierre et de Jacques. Cf. p. ex. F.F. Bruce, « Paul and Jerusalem », *Tyn. Bull.* 19, 1968, pp. 3-35 (surtout 8).

de Damas, lui prouvant ainsi qu'il était ressuscité. Que la révélation et la tradition soient en totale harmonie l'une avec l'autre se comprend quand on considère que les principes de l'Evangile et son universalisme, tels qu'ils furent révélés à Paul, apparaissent logiquement dans le fait de la mort du Messie «pour nos péchés», annoncé dans la tradition kérygmatique que Paul a également reçue.

Pour conclure, nous ne saurions donner tort à P.H. Menoud quand il rend le jugement suivant, considéré comme une affirmation générale:

> «...La révélation et la tradition sont unies de manière intime dans la pensée de Paul. Il comprit que, par la nature même des choses, l'Evangile est à la fois révélation et tradition; l'Esprit de Dieu révèle la signification profonde de l'Evangile, mais celui-ci est fondé sur des événements historiques (65)...»

Nous désirerions seulement souligner que, en ce qui concerne la compréhension fondamentale de l'Evangile, la révélation (Ga 1,12) est venue d'abord, la tradition (1 Co 15,3) a suivi.

EN GUISE D'ADIEU *au Docteur Paul Tournier, décédé récemment, nous publions les dernières lignes de son ouvrage «les forts et les faibles» (1).*

«La Bible, avec réalisme, nous présente, non pas le tableau idyllique d'une élite dépouillée de toute faiblesse naturelle, mais des hommes comme vous et moi, qui portent tout le poids de leur tempérament inné. Il y a des forts, comme Elie, qui pourchasse avec éclat les prêtres de Baal; il y a des faibles comme Jérémie, que hante la tentation de se taire. Il y a des hommes tout pleins de contradictions comme Jacob, comme David ou comme l'apôtre Pierre, qui connaissent tour à tour des élans sublimes et des trahisons.

Et si nous souffrons de demeurer esclaves de notre nature, la Bible nous montre qu'il n'est pas besoin d'en être délivré pour faire l'expérience de

---

(65) P.H. Menoud, «Revelation and Tradition. The influence of Paul's Conversion on His Theology», *Interpretation,* 7, 1953, pp. 131-141 (surtout 140s); trad. française «Révélation et Tradition. L'influence de la conversion de Paul sur sa théologie» in *Jésus-Christ et la Foi, recherches néotestamentaires,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1975, pp. 30-39.

(1) Paul Tournier, *Les forts et les faibles,* Collection «L'homme et ses problèmes», Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1985[1], pages 215-216. Nous publions cet extrait avec l'aimable autorisation des Editeurs.

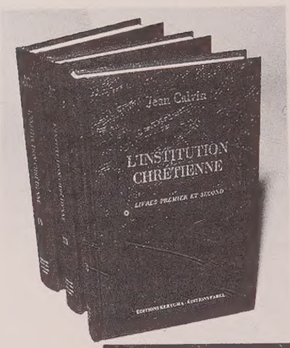
la puissance de Dieu. Dieu s'empare de ces hommes, tels qu'ils sont. Il console Elie, désespéré de l'insuccès de ses miracles. Il fortifie Jérémie, et l'arrache à son silence. Il annonce à l'apôtre Pierre et son reniement et sa vocation de chef de l'Eglise.

Et la Bible, dans chacune de ces vies, comme dans la longue période d'histoire qu'elle embrasse, nous révèle une marche, d'expérience en expérience, en dépit de tout ce qui demeure d'humain en chaque homme, une marche à la découverte de Dieu.

Seul Jésus-Christ, Dieu incarné, nous apparaît à la fois totalement humain et totalement exempt de ces réflexes que nous avons décrits sous le nom de réactions fortes ou faibles. Il est constamment libre, parce que constamment conduit par l'Esprit. Il partage pourtant nos faiblesses et nos forces : nos fatigues, nos chagrins, nos désespoirs ; nos élans, nos joies et nos vivacités. Il est demeuré muet devant Pilate. Il a pris le fouet dans le parvis du Temple. Il a eu compassion des faibles ; Il a attaqué les forts avec violence. Il a crié sa détresse sur la Croix ; Il a proclamé avec autorité sa divinité. Et pourtant, jamais ses gestes ou ses paroles n'ont le caractère automatique des réactions psychologiques. Il n'est ni un fort, ni un faible, au sens humain et naturel de ces termes.

Il est vivant. Si nous lui ouvrons notre cœur, Il le remplit de Sa présence. Dans la mesure où Il vit ainsi en nous, nous sommes délivrés de nos réactions faibles, tout en prenant plus que jamais conscience de notre faiblesse ; délivrés aussi de nos réactions fortes, tout en recevant de Lui une force incomparable.

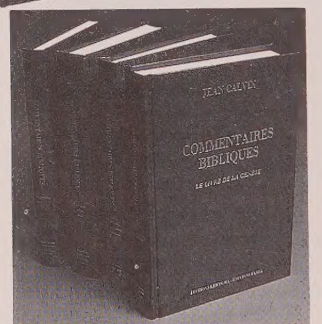
Car Lui seul répond à cette angoisse profonde, que nous cachions sous nos réactions apparentes. Par Lui, tout à la fois, nous pouvons accepter cette faiblesse et la surmonter. Dès lors, au sein de la société, nous pouvons contribuer à rompre ces enchaînements tragiques, qui la précipitent dans le désordre et la guerre, dans la souffrance et l'écrasement. Et nous pouvons lui montrer où est le vrai remède à ses maux : dans la foi en Jésus-Christ. »





INSTITUTION CHRETIENNE DE CALVIN

complète en 3 volumes, relié — Prix : 144 FF, le jeu complet



COMMENTAIRES BIBLIQUES
(JEAN CALVIN - EDITION RELIEE)

Genèse Nombre de pages : 685	Prix : 69 FF
Evangile de Jean Nombre de pages : 585	Prix : 69 FF
Epître aux Romains Nombre de pages : 379	Prix : 43 FF
Galates aux Colossiens Nombre de pages : 407	Prix : 43 FF

COMMENTAIRES BIBLIQUES
(AUTEURS DIVERS)

Epîtres de Jean Nombre de pages : 235	(J. Stott)	Prix : 90 FF
Evangile de luc Nombre de pages : 320	(L. Morris)	Prix : 92 FF
Les Psaumes, vol 1 (Psaumes 1-72) Nombre de pages : 300	(D. Kidner)	Prix : 80 FF
Les Psaumes, vol II (Psaumes 73-150) Nombre de pages : 250	(D. Kidner)	Prix : 90 FF





La Réforme (G. Mützenberg)

Sujet : esquisse passionnante sur quelques personnages connus et moins connus de la Réforme, bien documenté, largement illustré.

Nombre de pages : 250 — Prix : 75 FF

Disponible par correspondance en franco de port (joindre votre règlement) ou dans de bonnes librairies.

Editions FAREL B. P. 50 94122 Fontenay-sous-Bois Cedex FRANCE Tél : 48 75 11 0

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément :

ABONNEMENT 87	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 Fr S	65 Fr F	430 Fr B
normal	31	80	500
soutien	100	300	1 300

PRIX DU NUMÉRO			
étudiants	9 Fr S	25 Fr F	180 Fr B
normal	11	30	230

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRÉCIS.
Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THÉOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712 HOKHMA

BELGIQUE : J.J. Hugé - Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Pierre Gardien
La Maillerie Haute
24260 Le Bugue
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention HOKHMA n'est pas nécessaire sur le libellé du chèque)

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse Suisse. La revue HOKHMA n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

HOKHMA

un esprit, une équipe

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Partage

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

Fidélité

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Recherc

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

« Etre scie
dans la cra
du seul sa